This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

AH 54D2 8

Mr. *J. F. Lippert*, publisher at Halle, Saxon: prov: Prussia, begs to recommend his extensive stock of new books, as well as the catalogues systematically arranged of his numerous second-hand books on all the departments of science and letters, and his establishment of auction of valuable private libraries.

339.8

Digitized by Google

196.51

Digitized by Google

Digitized by Google

Dr. Daniel Georg Conrad von Cölln's
weil. Consistorialraths und Professors der Theologie in Breslau

biblische Theologie

mit einer Nachricht

über

des Verfassers Leben und Wirken

herausgegeben

von

Dr. David Schulz.

Erster Band.

Die biblische Theologie des alten Testaments.

Leipzig 1836,
Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Digitized by Google

Οὐδὲ διὰ Ἰουδαίους μόνους ὁ νόμος ἦν, οὐδὲ δι' αὐτοὺς μόνους οἱ προφῆται ἐπέμποντο, καὶ παρὰ Ἰουδαίων ἐδιώκοντο· πάσης δὲ τῆς οἰκουμένης ἦσαν διδασκάλιον ἱερὸν τῆς περὶ θεοῦ γνώσεως καὶ τῆς κατὰ ψυχὴν πολιτείας.

Athanasius de Incarnatione Tr. I, 12.

Digitized by Google

Ueber

Dr. Dan. Georg Conr. von Cölln's

Leben und Wirken.

Digitized by Google

Digitized by Google

Wenig Tage nach dem Hintritt des trefflichen Verfassers dieser biblischen Theologie schrieb einer von seinen nächsten Freunden und Amtsgenossen, Franz Passow, der ihm schon nach etlichen Wochen in gleich frühzeitigem Tode nachfolgte, einen kurzen Bericht über des geliebten, allgemein betrauerten Freundes Leben nieder, um solchen der philomathischen Gesellschaft, deren Mitglieder Beide waren, mitzutheilen. Auch wurde dieser Bericht noch vom Verfasser selbst in der Versammlung am 27. Febr. 1833 vorgelesen, darauf in dem schlesischen Provinzialblatte, März 1833 abgedruckt, auch in einer Anzahl besonderer Abdrücke unter der Ueberschrift: Daniel von Cölln vom Professor Dr. Franz Passow, Verwandten und Freunden beider genannten Männer mitgetheilt. Passow hatte zu dieser Darstellung außer dem, was er während eines vieljährigen, vertrauten Umganges von Cölln selber erfahren, sorgfältig diejenigen Notizen benutzt, welche großentheils nach eigenen Mittheilungen des Verstorbenen a) im Conversations-Lexikon der neuesten Zeit und Literatur, 1832. Bd. 1. S. 467. b) in Heinr. Hoffmann's Monatsschrift von und für Schlesien, Jahrg. 1829. Bd. 1. S. 141. c) in Justi's Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten-Geschichte von 1806 bis 1830. 31. S. 64 f. zusammengestellt sind. Diese vorläufige Mittheilung, wie Passow sie selber nannte, indem er eine ausführlichere Biographie Cölln's auszuarbeiten und später nachfolgen

Digitized by Google

zu lassen die Absicht hatte, nehmen wir die nachstehende in Einigem vervollständigte Schilderung des uns im Leben gleich theuer und vertraut gewesenen, so Vielen unvergeßlichen Freundes zur Grundlage. Ja wir tragen kein Bedenken, Alles, was Passow im Gefühl frischer Trauer und als Erguß der Freundschaft so einfach treffend und schön über den Abgeschiedenen für Theilnehmende ausgesprochen hat, möglichst unverändert hierher überzutragen, da es kaum gelingen dürfte, Besseres an die Stelle zu setzen. Und um so weniger mögen wir uns zu Abänderungen in diesem durch einfache Wahrheit und warme Liebe jedes edle Gemüth ansprechenden, wenn schon unvollendeten Denkmale, welches der schnell nachfolgende Freund dem vorangegangenen zuerst gesetzt, entschließen, da dasselbe zugleich wie sein eigener Schwanengesang zu betrachten ist.

Daniel Georg Conrad von Cölln, Nachkomme eines Mährischen, wahrscheinlich noch vor dem dreißigjährigen Kriege wegen Religionsverfolgungen ausgewanderten Geschlechts von Bees, das in Cöln am Rhein angesiedelt seinen Namen wechselte, wurde am 21. Decbr. 1788. zu Oerlinghausen im Fürstenthum Lippe-Detmold geboren. Von seinem Vater, Ludwig Friedrich von Cölln, einem ausgezeichneten, auch als religiöser Schriftsteller nicht unrühmlich bekannten Geistlichen, der im J. 1797. als General-Superintendent und erster reformirter Prediger nach Detmold versetzt wurde, wo er 1804. starb, empfing er den ersten Unterricht, welcher späterhin durch Hauslehrer fortgesetzt, auch bei den sehr guten Anlagen und dem geregelten Fleiße des Knaben mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt wurde. Dieses wahrhaft frommen, besonders durch seine Bemühungen um das Armenwesen preiswürdigen Vaters Lehre und Beispiel, so-

Digitized by Google

wie der noch lebenden hochbetagten Mutter Sorge und Liebe für den körperlich schwächlichen Knaben hatten so tiefe Wurzeln in seinem Gemüthe geschlagen, daß seine sittliche Erziehung bei dem frühen Tode des Vaters schon als vollendet betrachtet werden konnte.

Seine wissenschaftliche Bildung begann er auf dem Gymnasium zu Detmold. In den alten Sprachen empfing er durch Habicht (jetzt Rector und Professor zu Bückeburg) eine treffliche Grundlage, auf welcher der bei mancher Sonderbarkeit gründlich gelehrte und amtseifrige Rector G. D. Köler mit Erfolg fortbauen konnte. Die Begeisterung für das classische Alterthum, die damals in ihm entzündet wurde, befestigte sich und blieb ihm sein ganzes Leben durch treu*).

Für das Studium der Theologie hatte er sich schon früh entschieden, eben so sehr nach eigner Wahl, wie auf den Wunsch der Eltern und durch anregende Umstände. Sein nachheriger Schwager Passavant, jetzt erster Prediger an der Kirche U. l. Fr. in Bremen förderte den Jüngling mehrfach, durch Unterricht im Hebräischen und in der christlichen Religion, am bedeutendsten aber durch sein Vorbild. So oft Cölln späterhin von dieses

*) Unvergeßlich werden einem vertrauten Kreise Breslauer Gelehrten die Abende bleiben, die sie wöchentlich einmal mit ihm zu geselliger Lesung des Plato versammelten. Noch acht Tage vor seinem Ende war er in ahnungsloser Heiterkeit mit seinen Freunden zur Lesung des Gorgias vereint (9. Febr.): er selbst trug zuletzt vor (Gorg. c. 76—80. Heind.) und nie erinnerten sich die Versammelten eines so lebendigen, geistig angeregten Vortrags von ihm. Der Schmerz über den bittern Verlust unterbrach auf mehrere Wochen die Platonischen Versammlungen der hinterbliebenen Freunde. Und indem sie sich eben zur Fortsetzung derselben anschickten, beraubte ein zweiter Schlag den Verein in Passow's Person seines Stifters.

Digitized by Google

Lehrers strenger Redlichkeit, von seinem unerschütterlichen Wahrheitssinne und seiner ungeheuchelten Frömmigkeit mit inniger Verehrung redete, drängte sich unwillkührlich das Gefühl auf, er schildere in dem Lehrer sich selbst. Ihm vor allem dankte er es, frühe Hinneigung zu religiöser Schwärmerei überwunden, ängstliche Zweifel gedämpft und jenen sittlichen Ernst in sich begründet zu haben, der sein ganzes Wesen erfüllte und durchdrang.

So bezog er in jedem Sinne reif, um Ostern 1807. die Hochschule zu Marburg. Seinen Hauptzweck fest im Auge haltend, schloß er sich vor allen an den ehrwürdigen, von ihm kindlich geliebten Arnoldi, an Münscher und Hartmann an. Den exegetischen Vorlesungen des ersten, den kirchengeschichtlichen und dogmengeschichtlichen des zweiten, der Einleitung des letzten ins Arabische, Chaldäische und Syrische verdankte er vorzugsweise Belehrung. Wachlers geschichtliche Vorträge regten, wie so viele treffliche Jünglinge, auch ihn zu historischen Studien, Creuzer und Tennemann zu philosophischer Forschung an. Im Herbst 1809. hatte er seinen theologischen Cursus beendet und kehrte nun auf kurze Zeit in seine Heimath zurück, wo er sich nach rühmlich überstandener Prüfung unter die Candidaten des Predigtamtes aufnehmen ließ.

Aber noch in demselben Herbste begab er sich nach Tübingen, um sich dort mit der symbolisch-orthodoxen Dogmatik, der Polemik und der lutherischen Exegese vertraut zu machen, worin ihm Schnurrer und besonders die beiden Flatt erwünschte Lehrer wurden: auch hörte er bei Conz über Sophokles, Aristophanes und Tacitus. Inzwischen war er auch körperlich mehr erstarkt, obgleich sein rechtes Auge auch äußerlich bemerkbar sehr schwach blieb. Gewandt in Leibesübungen, muthiger, ja verwe-

Digitized by Google

ganer Reiter, tüchtiger Fußwanderer, schloß er sein Tübinger Leben mit einer anziehenden Fußreise durch die Schweiz und Savoyen, auf welcher Hellwag aus Eutin, Henrich aus Siebenbürgen, Bruns aus dem Hollsteinischen und Schmidt aus Bremen, seine Gefährten waren. Heimgekehrt ging er noch auf ein Jahr nach Göttingen, schon mit dem bestimmten Vorsatze, sich für das akademische Lehramt auszubilden und darum mehr die reichen Schätze der Bibliothek, als die Vorträge einzelner Lehrer benutzend, woran ihn auch einige Harthörigkeit bald mehr, bald weniger hinderte; doch besuchte er noch mit Eifer die sprachlichen, philosophischen und geschichtlichen Vorlesungen von Wunderlich, Schulze, Heeren und Tychsen.

Im Herbste 1811. aber that er den bedeutendsten Vorschritt zu Ausführung seines Lebensplans, indem er sich durch Vertheidigung seiner Inauguraldissertation über das Zeitalter des Propheten Joel in Marburg den philosophischen Doctorgrad erwarb, worauf er sich sofort in der philosophischen Facultät als Privat-Docent habilitirte und seine Vorlesungen über mehrere theologische Disciplinen begann. Es folgten nun mehrere Erweiterungen seines Wirkungskreises rasch auf einander. Im J. 1814. wurde er zum ersten Aufseher (Major) bei dem Kurfürstl. Alumnat ernannt, 1816. zum Stellvertreter des ersten Predigers an der reformirten Universitätskirche, in demselben Jahre zum außerordentlichen Professor in der theologischen Facultät und am 31sten Octbr. 1817, bei der Secularfeier der Reformation, zum Doctor der Theologie.

So erfreulich sich nun auch seine amtlichen und persönlichen Verhältnisse in Marburg gestalteten, so war es doch begreiflich, daß ihn im Frühjahr 1818. ein Ruf als Professor in der philosophischen Facultät in das anmuthige Heidelberg reizte. Doch überwog ein zweiter,

Digitized by Google

wenige Tage später erhaltener Antrag zum ordentlichen Professor der Theologie an der Universität Breslau. Zu den übrigen Vorzügen einer großen, mit bedeutenden wissenschaftlichen Hülfsmitteln reichlich ausgerüsteten Stadt kam die Aussicht auf eine erweiterte akademische Wirksamkeit, wie sie sich nur an einer hoffnungsvoll aufblühenden Hochschule unter dem Schutze der jedes höhere Streben fördernden Preußischen Regierung erwarten ließ. Auch hatte er nicht zu viel von seinem neuen Wirkungskreise gehofft.

Nachdem er am 17ten Mai 1818. sein Amt in Breslau angetreten hatte, wurde ihm gleich im Jahre 1819. die Leitung der dogmenhistorischen Uebungen am theologischen Seminarium übergeben; 1821. wurde er zum Mitgliede des Consistoriums von Schlesien für die Prüfungen der Predigtamts-Candidaten und 1829. zum Consistorial-Rathe ernannt. Andere jährlich neue zu besetzende Aemter, wie die Theilnahme an der wissenschaftlichen Examinations-Commission und den Candidaten-Prüfungen im Großherzogthum Posen, bezeugten nicht minder das Vertrauen, das die Behörden in ihn setzten. Auch war er viermal Decan seiner Facultät und leitete als solcher im J. 1822. die allgemeine Synode der Geistlichkeit Schlesiens, die sich zur Vorbereitung der Union beider evangelischen Kirchen am 1ten und 2ten Octbr. gedachten Jahres in Breslau versammelt hatte, und welche zu einem höchst erfreulichen, dem des in Marburg zu gleichem Zweck an denselben Tagen im Jahre 1527. gehaltenen Convents völlig entgegengesetzten Ausgange hinführte. Bei dieser Gelegenheit wurde Cölln zuerst einer größern Anzahl ausgewählter Geistlichen Schlesiens von Seiten seiner wissenschaftlichen und praktischen Tüchtigkeit näher bekannt und es begründete sich schon damals jenes zuversichtliche Vertrauen, jene allgemeine Verehrung und Liebe,

Digitized by Google

welche zunehmend mit den Jahren ihm von allen Seiten im Leben entgegen kam und über Tod und Grab hinaus bewahrt geblieben ist. Die von ihm zur Einleitung des herrlichen, herzerhebenden Friedenswerkes gesprochene Rede nebst den übrigen Verhandlungen jener frohen, gewiß jedem Theilnehmer desselben unvergeßlichen Tage, sind als Mittheilungen für die schlesischen Geistlichen und Kirchen gedruckt, hinterher aber auch durch Zeitschriften zur allgemeinen Kenntniß gebracht worden. Ebenso wird, was er außerdem als Facultäts-Decan theils im Verhältniß zu den vorgesetzten Behörden, theils in Betreff der innern Geschäftsverwaltung so zum Besten des Ganzen, wie der Einzelnen, eingeleitet, verhandelt, durchgeführt hat, nach Gehalt und Form immerdar dem Vorzüglichsten, was theologische Facultäts-Acten aufzuweisen haben, beigezählt werden müssen, somit auch in diesem Wirkungskreise das ehrenvollste Andenken bis auf die spätesten Zeiten ihm bei Denen gesichert sein, die von gleichem Geist der Wahrheit und des evangelischen Lichtes erfüllt sind.

Wie groß aber auch der Nutzen war, den v. Cölln im eigentlichen Geschäftsleben durch unermüdliche Thätigkeit und Treue stiftete, so ist doch nichts mit dem Segen zu vergleichen, der von ihm als akademischer Lehrer ausging. Zwar wurden seine Vorlesungen in Breslau nicht gleich Anfangs nach ihrem vollen Werthe anerkannt, weil seine Aussprache für den derselben Ungewohnten etwas Fremdes und Unverständliches hatte; aber sehr bald siegte ihre wissenschaftliche Gediegenheit über jedes äußere Hinderniß: sein Beifall wuchs von Jahr zu Jahr, wie seine Lehrübung und der Umfang seiner Gelehrsamkeit zunahm: und so wurde er schnell einer der geliebtesten Lehrer, zu dessen festgegründeten Beifall sein Wissen und seine Gesinnung zusammenwirkten, Eigenschaften, die auch die unwandelbare Dauer desselben verbürgten.

Digitized by Google

Die Gabe lichtvoller Darstellung besaß Cölln im vorzüglichen Grade. Der angemessenste Ausdruck stand ihm, der der Sprache vollkommen mächtig war, stets zu Gebot. Wie alles, was er zu sagen hatte, klar gedacht und wohlgeordnet in seiner Seele lag, so fehlte es auch seinem Vortrage nie an Licht und Deutlichkeit. Immer war der Ausdruck edel, gewählt, dem Gegenstande angemessen. Seine zuweilen etwas langen, mit kunstreicher Sorgfalt gebildeten Perioden nahmen allerdings die gespannteste Aufmerksamkeit in Anspruch: und da er seine vollständig ausgearbeiteten Vorlesungen fast ganz so, wie sie niedergeschrieben waren, vortrug und nur selten etwas Bedeutendes beim Vortrage hinzufügte, so wurde es angehenden, an seine Lehrweise noch nicht gewöhnten Zuhörern bisweilen schwer, ihm zu folgen; aber die von den tüchtigern Studirenden bald wahrgenommene Gediegenheit und Trefflichkeit alles dessen, was die Cölln'schen Vorlesungen darboten, zog selbst die mittelmäßig Begabten so an, daß sie auch auf die Gefahr hin, ihnen nicht sogleich völlig gewachsen zu sein, gern daran Theil nahmen und die anfänglichen Schwierigkeiten durch desto angestrengtern Fleiß zu überwinden suchten.

Was den Umfang und die Hauptrichtung der theologischen Studien unsers Cölln betrifft, so hat er zwar allen Gebieten mehr oder weniger Anstrengung und Zeit gewidmet, jedoch vom Anfang aus seine besten Kräfte den exegetischen und historisch-theologischen Quellenstudien in der weitesten Ausdehnung, als seinem eigentlichen Berufs- und Lieblingsfache zugewendet, auch darin, wie allbekannt, das Ausgezeichnetste geleistet. Auf die orientalischen Sprachen legte er sich durch längere Zeit mit vorzüglichem Fleiße und besaß darin gleich umfassende und gründliche Kenntnisse. Zum Beweise davon dienen seine weiter unten anzuführenden Abhandlungen über alttesta-

Digitized by Google

mentische Gegenstände, seine vielbesuchten Vorlesungen über mehrere BB. des A. Testaments und die zahlreichen Anmerkungen, welche er seinem durchschossenen Exemplar des arabischen Lexikons von Golius beigeschrieben hat, in dessen Besitz sich Schreiber Dieses befindet. Bei allen seinen wissenschaftlichen Bestrebungen war es aber stets auf Gründlichkeit der Forschung und strengste Wahrheit in der Darlegung des Erforschten, überhaupt auf Erschöpfung des Gegenstandes abgesehen. Aller Oberflächlichkeit und leerem Schein aus Grund der Seele abhold, ließ seine jedesmal in die äußersten Tiefen hinabsteigende Untersuchung nichts zur Sache Gehöriges unerörtert.

Wie über sein ganzes Wesen, so war auch über seine Arbeiten ein hoher Ernst und eine Ehrfurcht gebietende Strenge ausgebreitet. Sachkundigen darf nicht gesagt werden, wie viel in diesem Betracht Vortreffliches er schon in so jungen Jahren geleistet: aber wie viel mehr würde er in jenen wichtigsten Gebieten der theologischen Forschung, wäre ihm ein längeres Leben beschieden gewesen, noch geleistet haben! Weil ihm lautere Wahrheit über Alles galt, so sprach er solche auch, wo sie sich ihm aufgeschlossen hatte, mit entschiedenem Freimuth unumwunden aus. Nimmer hätte ihn im Kampfe für Recht und Wahrheit, selbst unter den größesten Gefahren, die dem hellen, reichbegabten, hochgebildeten Geist beiwohnende Heldentapferkeit verlassen.

Seine akademische Wirksamkeit umfaßte nach und nach die gesammte historische Theologie, (Kirchen- und Dogmengeschichte, Symbolik und Patristik,) außerdem die theologische Encyklopädie, Isagogik und Exegese, besonders des alten Testaments, und biblische Theologie. Eine Einleitung in die Dogmatik hatte er bereits für das nächste Semester angekündigt, der er den Vortrag der Dogmatik selbst wollte nachfolgen lassen, als ihn der Tod hinweg-

Digitized by Google

seine Abhandlungen: Ueber das Symbol der Theokratie im Hebraismus, in Wachlers Hyskomathie*) Bd. III. S. 207 ff. — Ueber Jesaia an die abergläubischen Juden unter Ahas, Jes. VIII. 19—22. in den Analecten für das Stud. der exeg. und syst. Theol. von Reich und Tzschirner, Bd. II. Stck. 3. S. 57 ff. — Ueber Isaaks Spruch vom Falle Babels, Jes. XIV, 3—23. Das. Bd. III. Stck. 2. S. 1 ff. und der Versuch einer Beleuchtung der paulinischen Benutzung alt-testam. Stellen, angeknüpft an die Stelle Röm. IX, 27. 28. Das. S. 28 ff. — Seine Beiträge zur Würdigung der Prophetie der Hebräer nach ihren Analogieen im N. T. im Euphron von Herold und Liebe, Jahrg. 1833. S. 1—40. (kurz vor seinem Tode gedruckt.) — seine gehaltvollen Beiträge zur Erſch-Gruberschen Allg. Encyklopädie in den Artikeln: Clemens Alexandrinus, Clementina, Hieronymus, Optatus Milevitanus, Oel (heiliges), Origenes, Origenistische Streitigkeiten u. a. — endlich seine zahlreichen Recensionen in den kritischen Beiträgen zu Wachler's neuen theol. Annalen von 1818—24. — der Leipz. Liter. Zeitung seit 1819. — der Allg. Kirchenzeitung von Zimmermann und dem Literatur-Blatt derselben seit 1824. — der Hall. Allg. Lit. Zeitung seit 1825. — der neuesten theol. Annalen v. J. Schultheß seit 1826. in denen oft Resultate jahrelangen Forschens niedergelegt sind, — würden vollkommen hinreichen, ihm einen dauernden Namen unter den gelehrtesten und gedankenreichsten Theologen unsrer Zeit zu sichern. Das Werk jedoch, das als

schnitt äußerlich in einem verhältnißmäßig viel kleinerem Umfange, als die früheren hervortreten.

*) Der philomathischen Gesellschaft zu Breslau war er 15 Jahre lang thätiges und werthes Mitglied. Außerdem hatte ihn die vom Professor Illgen zu Leipzig gestiftete historisch-theologische Gesellschaft im J. 1831. zu ihrem Mitgliede erwählt.

Digitized by Google

der Inbegriff seiner tiefsten Studien betrachtet werden darf, war bis dahin nur seinen Zuhörern und vertrauteren Freunden bekannt, wiewohl er selbst schon mehrere Jahre vor seinem Tode zu dessen Herausgabe Einleitung getroffen hatte. Es ist seine biblische Theologie, welche aus wohlgeordneten Heften des Verstorbenen hier zuerst ans Licht gestellt, gewiß Vielen eine willkommene Erscheinung, zumal unter den gegenwärtigen Verhältnissen, sein wird.

Was Cölln's Persönlichkeit betrifft, so hatte dieselbe viel Einnehmendes und schon beim ersten Zusammentreffen Zutrauen Einflößendes. Er war von hohem, schlankem Wuchs. Rastlose Beschäftigung mit den bedeutungsvollsten Studien hatte nach und nach über sein ganzes Wesen einen gewissen ruhig strengen Ernst verbreitet, ohne die ihm von Natur eigne Milde und Freundlichkeit im mindesten zu beeinträchtigen. Durch seine immer helle, belehrende, heitere Rede mußte jeder ihm nahende, ob über- oder untergeordnet, ob Freund oder Gegner, sich angezogen fühlen. Sein edles, klares Antlitz verbürgte sofort die Lauterkeit des Innern, wie die Trefflichkeit seines ganzen Wesens und Strebens. Denn unerschütterliche Redlichkeit, wandellose Treue und Zuverlässigkeit, bildeten die Grundlage und Leitsterne all seines Thuns und Lassens. Insbesondere war er den Studirenden nicht bloß ein geistvoller Lehrer, sondern auch väterlicher Freund, weiser Berather und Förderer auf der Bahn ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen, auch für sie in diesem Betracht zu jeder Zeit zugänglich. Was ihn aber bei so hohen Geistesgaben, im Besitz so ausgebreiteter Kenntnisse fast in allen Gebieten der Wissenschaft, bei so tiefer Einsicht und sicherer, durchgreifender Beurtheilung vor Vielen auszeichnete und seinen Werth, wie seine Liebenswürdigkeit nicht wenig erhöhte, war eine bei so großen Vorzügen gewiß seltene

Digitized by Google

Bescheidenheit und Mäßigung, welche, während er selbst von jenen Vorzügen nichts zu wissen schien, Jeder in amtlichen Verhandlungen, wie im Privatverhältniß wahrnehmen konnte. Nur dann konnte man ihn in starker, schneidender Rede sich aussprechen hören, wenn es die verkehrten Richtungen und verderblichen Bestrebungen der Zeit galt, wodurch, wie er sich ausdrückte, das Heiligthum der evangelischen Kirche verwüstet und unabsehliches Unheil auf lange Zeit hinaus über sie verbreitet würde: wenn von Gewissenlosigkeit oder Pflichtversäumnissen derer die Rede war, welche jenes Kleinod zu behüten und mit standhaftem Muthe auch unter Gefahren zu vertheidigen berufen sind, durch feige Unentschlossenheit, schmeichlerische Fügsamkeit, bequemes Schweigen, da wo Beruf und Pflicht zu reden gebeut, Preis geben, oder verrathen: welche, wie einst der weltkluge Erasmus von Rotterdam die im Heiligthum des Herrn verübten Unbilden hingehen lassen oder gut heißen, wofern nur ihnen selbst weltliche Ehre und Lebensbehaglichkeit (otium cum dignitate) sicher gestellt bleibt. Diese Art von Betrachtungen vermochten wohl Cölln's redlichfrommes, jede Gleißnerei und Heuchelei in religiösen Dingen entschieden verabscheuendes, sonst so ruhiges Gemüth ungewöhnlich aufzuregen. Auch war es kaum zu verkennen, wie auf seine Stimmung, Lebensruhe und Heiterkeit die großen Vorgänge der jüngsten Zeit, insbesondere die kirchlich-religiösen Störungen, Spaltungen und Stürme einen sehr nachtheiligen Einfluß ausübten, ja an dem unglücklichen Ausgange seiner letzten Krankheit einen nicht unbedeutenden Antheil haben mochten. Denn wie frei er auch war von jedem Vorurtheil, von bodenlosem Willkürglauben und Willkürfrömmigkeit (ἐθελοθρησκεια, Kol. III, 22.) und seine Religiosität nicht in frömmelnden Redensarten und Geberden zur Schau trug, auch nicht in starrem Festhalten

Digitized by Google

an veralteten Formen und Formeln sogenannter Altgläubigkeit bestehen ließ, so wohnte ihm doch ein tief religiöses, echtchristliches Gefühl bei. Die Grenzen menschlicher Geisteskraft und Wissenschaft kannte er so gut, wie Einer, und war weit entfernt sie überschreiten zu wollen, oder den Spitzfindigkeiten leidenschaftlicher Streitsucht in Dingen, womit menschliche Erkenntniß und Beurtheilung hienieden nimmer aufs Reine kommen wird, mehr als billig einzuräumen, geschweige ihnen ausschließlich Werth beizumessen. Wohl wußte auch er von göttlichen Geheimnissen; nur waren das nicht die von sectirerischen Dogmatisten in älterer und neuerer Zeit ersonnenen, durch hierarchische Gewalt der Christenheit aufgebürdeten Lehrmeinungen. Denn daß durch solche weder die Bewegungen des freien evangelischen Geistes aufgehalten, noch dem bedenklichen Vorurtheil, als ob die Seligkeit durch blinde Anerkennung jener sogenannten Geheimnißlehren bedingt sei, Vorschub gegeben werden dürfe, war seine feste Ueberzeugung.

Ueberhaupt durfte Cölln mit vollem Recht den gemäßigten Theologen, im löblichsten Sinne des Wortes, beigezählt werden. Die Extreme liebte er nicht und konnte darum keiner von den in neuester Zeit einander am schroffsten entgegengestellten, sich gegenseitig anfeindenden und beschimpfenden Parteien beigezählt werden. Bei seinem entschiedenen Widerwillen gegen alles Sectenwesen konnte er das auch selber nicht wollen. Der Wahrheit allein wollte er dienen und ihr Fortschreiten nach Kräften fördern, nicht irgend einer kirchlichen Partei oder theologischen Schule. Indem er die historische Grundlage des Christenthums unter allen Umständen festhielt und ihrer gründlichen Durchforschung selber den angestrengtesten Fleiß fort und fort widmete, war er auch genöthigt, dem obersten Grundsatze der evangelischen Kirche, daß die theologische Untersuchung und Lehrfreiheit, auch die fortschrei-

Digitized by Google

teude Entwickelung der christlichen Lehre, wie des christlichen Lebens, unverhindert bleiben müsse, unwandelbar treu zu bleiben. Dabei entging es ihm keineswegs, daß, wie das religiöse Bedürfniß des Volks, der christlichen Gemeinden, mannichfaltig verschieden von dem der theologischen Schule ist, dasselbe nothwendig auch auf andere, diesem Verhältniß angemessene Weise befriedigt werden müsse, wofern man nicht Gefahr laufen wolle, anstatt aufzuklären, vielmehr zu verwirren, und anstatt des Segens Gefahr und großen Nachtheil hervorzurufen.

Cölln's Familienleben war das schönste, so man finden konnte. Als Gatte und Familienvater hochbeglückt, verstand er auch die Seinigen ganz glücklich zu machen. Im Besitz einer gleichgesinnten, ihm über Alles theuern Gattinn und erfreulich aufblühender Kinder blieb ihm von dieser Seite nichts zu wünschen übrig. Seit dem 10. April 1821. war er nämlich mit Emilie Charlotte Henriette Benzler, einer Tochter des im J. 1810. verstorbenen Professors Benzler in Bückeburg, verheirathet, welche er zu Peterswaldau in Schlesien im J. 1819. während eines längeren Besuches bei ihren dortigen Verwandten, da beide Familien schon lange Jahre aufs innigste befreundet waren, näher kennen gelernt und das Jahr darauf bei einer Reise in die Heimath sich mit derselben zu Bückeburg versprochen hatte. Mit vier Söhnen und drei Töchtern wurde diese, nicht volle 12 Jahr bestandene, glückliche Ehe gesegnet. Zwei Töchter waren bereits dem Vater ins höhere Leben vorangegangen; den jüngsten Sohn hat der Vater so wenig, als er den Vater gesehen. Erst am 14. April 1833. geboren nimmt dieses schon vor seiner Geburt verwaiset, nach dem Vater Dantel benannte Kind der Schmerzen unter seinen Geschwistern die größte Theilnahme in Anspruch.

Im geselligen Leben erschien Cölln als ein den

Digitized by Google

Freunden stets willkommener, höchst aufgeweckter und heiterer Gesellschafter. Bei seinem ausgebreiteten Wissen auch in Fächern, welche nicht grade dem gelehrten Beruf angehören, war sein Umgang für jeden gebildeten Kreis gleich belehrend und anziehend. Von der an Harthörigen nicht selten wahrzunehmenden scheuen Gespanntheit und einem gewissen Schein des Mißtrauens in der Gesellschaft war an unserm biederoffnen und graden Freunde keine Spur zu finden.

Am 11. Febr. 1833. Vormittags hielt Cölln noch mit gewohnter Lust und Liebe seine Vorlesungen. Um Mittag klagte er über Mißbehagen und plötzlich ausbleibende Eßlust. Dennoch leitete er Nachmittags als Decan eine Sitzung seiner Facultät*), kam aber so erschöpft nach Hause, daß er sogleich zu Bette gehen mußte. Er hat es nicht wieder verlassen. Was als rheumatisch-gastrisches Fieber begonnen hatte, ließ bald bedenklichere Nervenzustände befürchten: aber gegen alles Erwarten schnell, schon am 17. Febr., dem Sonntage Estomihi, Nachmittags zwischen 3 und 4 Uhr, endete ein Nervenschlag das theure Leben. Wer ihn noch an jenem Abende sah, glaubte einen ruhig Schlummernden zu sehen.

Am 20. Febr. früh nach 8 Uhr wurde unser Freund auf dem Friedhofe der Hof-Gemeinde bestattet. Die ganze Hochschule folgte seiner Hülle. Sein Freund, Superintendent Wunster, sprach in würdiger Rede**) die Gefühle der zahlreich Versammelten aus.

*) Die eigenhändig von ihm in das Protokollbuch eingetragene Verhandlung dieses Tages war seine letzte Arbeit und wird von der Facultät als ein werthvolles Denkzeichen an eines ihrer würdigsten Mitglieder stets sorgfältig bewahrt werden.

**) Sie ist auf allgemeines Verlangen im Druck erschienen: Worte der innigsten Theilnahme und Liebe an der Ruhestätte des zu früh vollendeten Hochw. Herrn Dr. Dan. v. Cölln u. s. w. von Aug. Wunster, 16 S. 8.

Digitized by Google

Von seinen zahlreichen Schülern wurde bald Einleitung getroffen, dem hochverehrten und geliebten Lehrer ein würdiges Denkmal zu errichten. Dasselbe geschah in dem noch weit zahlreichern Kreise der Schüler Passow's. Die Sammlungen zu diesen Denkmälern für zwei gleich würdige und gefeierte Führer der akademischen Jugend bei derselben Hochschule, fielen in kurzer Zeit so reichlich aus, daß man unverzüglich zur Ausführung schreiten konnte. Ihre Aufstellung wurde zwar durch nicht vorauszusehende Umstände in etwas verzögert; aber seit dem 30. Juli dieses Jahres stehen dieselben auf den nächstnachbarlichen Gräbern der durch innige Freundschaft verbundenen, auf fast gleicher Lebensstufe von dem disseitigen Schauplatze ihres segenvollen Wirkens abgerufenen Ehrenmänner in schönster Vollendung aufgerichtet. Tags darauf empfingen diese, großen Verdiensten in freier Huldigung gewidmeten Monumente, vor zahlreicher Versammlung akademischer Lehrer und Studirender ihre Weihung. Einer von Cölln's älteren Schülern, Hr. Diakonus Crüger, sprach in sehr angemessener Weise die Empfindungen der an der Feier Theilnehmenden aus, und erinnerte zugleich an die Absicht, weshalb diese Gräber vor andern auf solche Art ausgezeichnet worden seien. Vor und nach der Rede sang der akademische Musikverein der Studirenden zu diesem Zweck besonders gedichtete und componirte Strophen ab. Wahrlich, ein höchst erfreuliches Zeichen des keineswegs entschwundenen edlen, für das Gute empfänglichen Geistes unserer studirenden Jugend in einer Zeit, wo ihr so Manches zum Vorwurf — gereicht oder — gemacht wird.

Die dem Herzen der theuern Verstorbenen am nächsten gestanden, Gattinnen, Kinder, Freunde, werden ihr Andenken fort und fort in stiller, gottergebner Trauer feiern.

Digitized by Google

Wenn der Hinblick auf die frühe Vollendung eines so reich begabten Lebens, welches von Tag zu Tage in immer weiteren Kreisen, gleich einem trefflichen Fruchtbaume sich ausbreitete und so Viele zu beglücken vermochte, jedes edle Gemüth unwillkürlich mit tiefer Wehmuth erfüllt; so wird Schmerz und Trauer dadurch in etwas gemildert, daß dessen gediegenste Geisteserzeugnisse nachgelassen sind, die nun, je weniger sie durch zeitliche Rücksichten hervorgerufen, vielmehr aus dem lauterſten Streben nach Licht, Recht und Wahrheit allein erwachsen sind, einen um so sichrern Einblick in des Urhebers innerlichen Lebenskern eröffnen und eben darum als ein unverlierbares Erbtheil fort und fort zu Belehrung und reichem Genuß Allen, die sein rastloses Wirken vordem erfreut und gestärkt hat, dienen können.

Das hier erscheinende Werk gehört zu Cölln's gereifteſten Geistesfrüchten. Er hat demselben einen vieljährigen, mühsamen Fleiß gewidmet und bei jedem wiederholten Vortrage über dessen Gegenstand unabläſſig daran gebessert. Eine zum Druck fertige Reinschrift fand sich zwar in seinem Nachlaß nicht vor: vielmehr hat, was hier als des Verfassers letzte Bearbeitung der bibliſchen Theologie dem Publikum vorgelegt wird, mit bedeutender Mühe und behutsamer Vorsicht aus seinen vielfach überarbeiteten, in einzelnen Abschnitten zu verschiedenen Zeiten mehrmals umgeschriebenen, hin und wieder durch loſe Blätter ergänzten Heften, unter Zuziehung guter Nachschriften der in den letzten Jahren über diese Wiſſenschaft von ihm gehaltenen Vorleſungen, erſt nach mehrmals wiederholter Durchsicht und reiflichſter Erwägung des Einzelnen und Ganzen zu Stande gebracht werden können. Diese Durchsicht und Erwägung ist aber durchgängig von dem gewiſſenhaften Beſtreben geleitet worden, nicht nur Cölln's Ueberzeugungen und Ansichten überall unverän-

Digitized by Google

dert stehen und nichts Wesentliches davon verloren gehen zu lassen, sondern auch seine Ausdrucksweise, wo es irgend ohne der Sache Nachtheil geschehen könnte, beizubehalten. Nur da, wo wir gewiß sein konnten, der Verewigte würde, hätte er die letzte Hand ans Werk legen können, ohnfehlbar selbst den Ausdruck abgeändert, unnöthige Wiederholungen beseitiget, kleine Berichtigungen und Ergänzungen angebracht haben, ist seine Handschrift verlassen worden. Zum sichern Leitfaden diente unserm Verfahren das von Cölln selbst bei der letzten Durcharbeitung angefertigte Inhalts-Verzeichniß, welches sich über beide Theile des Werks erstreckt und in Betreff der Zahl, Stellung, Ueberschreibung der einzelnen Paragraphen nicht unbedeutend von der älteren Uebersicht des Inhalts abweicht. So ließ sich in der Regel das früherhin Ausgearbeitete von dem festzuhaltenden Späteren mit Sicherheit unterscheiden; und wir kamen um so weniger in Gefahr, von seinen Ueberzeugungen und Bestrebungen etwas zu verlieren, oder auch ihm wesentlich Fremdes einfließen zu lassen, als wir eines Theils in des geistverwandten, wie äußerlich, so innerlich uns vertrauten Freundes Darstellung größtentheils nur unsere eigenen Ueberzeugungen wiederfanden, und auf der andern Seite das lebendige Bild des Dahingeschiedenen während der Durchmusterung seiner Papiere keinen Augenblick von uns gewichen, vielmehr durch Vergegenwärtigung seines ganzen Wesens in zweifelhaften Fällen die Entscheidung gleichsam von ihm selbst abhängig gemacht worden ist. Demnach sind geringfügige Abänderungen, Verkürzungen des Ausdrucks, zahlreiche Vermehrungen und Berichtigungen der Citate stillschweigend vorgenommen, dagegen mit der Ansicht des Verfassers nicht zusammenstimmende Bemerkungen des Herausgebers abgesondert und in Noten gebracht, meist auch durch [ ] und d. H. ausdrücklich bezeichnet worden. In

Digitized by Google

der Theologie des neuen Testaments, welche der Verstorbene noch nicht in gleichem Grade, wie die des alten Testaments vollendet hatte, ist dieser Fall häufiger eingetreten: wie denn überhaupt hier die Aufgabe, mittelst der vorhandenen Papiere überall aufs Reine zu kommen, bei weitem schwerer zu lösen war, als im ersten Theile. Es ist aber der gesammte Cölln'sche Nachlaß zur biblischen Theologie einer dreimaligen, durch verschiedene Hände vorgenommenen Durchmusterung unterworfen worden. Zuerst unterzog sich Hr. Cand. Carl Jul. Löschke, einer der wackersten und treuesten Schüler Cölln's, der schon früher durch näheren Umgang mit dem Verstorbenen und vielfältiges Mundiren seiner Handschriften eine gute Vorübung genossen hatte und ebenso mit dessen eigenthümlichen Schriftzügen, wie mit seiner Denkweise vertraut war, der Anfertigung einer möglichst getreuen Reinschrift. Bei Stellen, wo ihm Zweifel irgend einer Art zurückblieben, fügte er seine Bemerkungen auf besondern Blättern bei. Demnächst nahm mit gleicher Pietät gegen den vielgeliebten, auch ihm unvergeßlichen Lehrer Hr. Prof. Dr. Knobel die zweite Durchsicht vorzüglich zu dem Zwecke vor, sämmtliche Anführungen, sowohl Bibelstellen, als sonstige Citate mit gewissenhafter Sorgfalt zu vergleichen, wo es nöthig wäre, zu berichtigen, zu vervollständigen. Daneben sammelte auch er gelegentliche Bemerkungen zu weiterer Erwägung in besondern Beilagen. Mit Hülfe dieser doppelten Vorarbeiten und unter nochmaliger Vergleichung der Urschrift in zweifelhaften Stellen nahm endlich der Unterzeichnete die letzte auf Inhalt und Form der Darstellung achtende Revision vor, stets zwar von der Absicht, dem Werke selbst die unter den obwaltenden Umständen möglichste Vollkommenheit zu gewähren, aber mehr noch von dem Vorsatze geleitet, in Gehalt und Farbe der Cölln'schen Arbeit nichts Wesentliches zu verändern.

Digitized by Google

Zuletzt hat Hr. Cand. Löschke auch noch die Anfertigung des dem ganzen Werke beigefügten Registers übernommen, wodurch dessen Gebrauch bedeutend erleichtert und vielen Lesern ein wesentlicher Dienst geleistet sein wird. Diesem in jeder Hinsicht ausgezeichneten jungen Manne sowohl, als dem Hrn. Prof. Knobel, gebührt für den nicht geringen Aufwand von Zeit und Mühe, welche sie so bereitwillig dem Werke ihres geliebten Lehrers gewidmet, ein vorzüglicher, öffentlicher Dank. Alle Vorarbeiten waren übrigens schon vor 2 Jahren vollendet. Die höchlich zu beklagende Verzögerung des Drucks ist weder vom Herausgeber verschuldet worden, noch hat er dieselbe zu beseitigen vermocht.

Und so möge denn, das unter so vielen Erschwerungen endlich erscheinende Werk, welches schon bei Lebzeiten seines Verfassers im engern Kreise der akademischen Jugend höchst segenreich gewirkt hat, nunmehr auch im weitern Gebiete der evangelischen Theologie und Kirche als schönes Vermächtniß eines früh Verstorbenen, dem an gründlicher, umfassender Geistesbildung und an Adel der Gesinnung Wenige gleichen, noch weniger ihn übertreffen mögen, unter göttlichem Beistand reichliche Frucht tragen, evangelisches Licht, Recht und Wahrheit fort und fort fördern helfen, und so das Gedächtniß unseres über irdisches Lob, dem er auch im Leben nie nachgetrachtet, hoch erhabenen Freundes immerdar im Segen bleiben.

Breslau im August 1835.

D. David Schulz.

Digitized by Google

Inhalt des ersten Theils.

Einleitung in die biblische Theologie.

§. 1. Begriff der biblischen Theologie und ihr Verhältniß zum theologischen Studium.
§. 2. Quellen der biblischen Theologie.
§. 3. Ableitung der Religionsbegriffe aus den Quellen.
§. 4. Geschichte und Litteratur der biblischen Theologie.
§. 5. Methode für die Behandlung der biblischen Theologie.

Die biblische Theologie des alten Testaments.

I. Der Hebraismus.

Allgemeiner Theil.

Quellen, Geschichte und Grundcharakter des Hebraismus.

Erster Abschnitt.

Kritische Uebersicht der Quellen.

§. 6. Kritische Beschaffenheit der Quellen im Allgemeinen.
§. 7. Kritische Beschaffenheit des Pentateuch's.
§. 8. Kritische Beschaffenheit der historischen Schriften aus der Periode des Hebraismus.
§. 9. Kritische Beschaffenheit der poetischen Schriften aus der Periode des Hebraismus.
§. 10. Kritische Beschaffenheit der prophetischen Schriften aus der Periode des Hebraismus.

Zweiter Abschnitt.

Uebersicht der Volksgeschichte aus dem Gesichtspuncte der religiösen Entwickelung.

§. 11. Spuren vormosaischer Religion.
§. 12. Entstehung und Geist des Mosaismus.
§. 13. Kampf um die Einführung der Theokratie von Moses bis auf Samuel.
§. 14. Neue theokratische Institute unter Samuel und den drei ersten Königen.
§. 15. Zustand der Theokratie in den getrennten Reichen bis zum babylonischen Exil.
§. 16. Religiöse Zustände der Hebräer während des Exils.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

§. 17. Religiöser Grundcharakter des Hebraismus.

Besonderer Theil.

Darstellung der einzelnen Religionsbegriffe des Hebraismus.
A. Allgemeine Religionsbegriffe oder religiöser Universalismus.

Erste Abtheilung.

Die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniß zur Welt.

Erster Abschnitt.

Das göttliche Wesen an sich betrachtet.

§. 18. Namen Gottes.
§. 19. Einheit Gottes.
§. 20. Fortsetzung. Monotheismus des Deuteronomiums und der übrigen jüngeren Schriftsteller.
§. 21. Auffassung der göttlichen Attribute im Allgemeinen.
§. 22. Metaphysische Attribute Gottes.
§. 23. Vom Geiste Gottes.
§. 24. Der Geist Gottes als Intelligenz gedacht.
§. 25. Vom Willen Gottes.
§. 26. Die Heiligkeit des göttlichen Willens.
§. 27. Die Güte des göttlichen Willens.
§. 28. Die Gerechtigkeit des göttlichen Willens.
§. 29. Die Herrlichkeit Gottes.

Zweiter Abschnitt.

Das göttliche Wesen nach seinem Verhältniß zur Welt.

§. 30. Allgemeine Vorerinnerungen.

Erstes Hauptstück.

Gott als Schöpfer der Welt betrachtet.

§. 31. Mythische Grundlage dieser Vorstellung.
§. 32. Doctrinelle Behandlung der Lehre vom Weltschöpfer.

Zweites Hauptstück.

Gott als Erhalter und Regierer der Welt. (Vorsehungslehre).

§. 33. Allgemeine Vorerinnerungen.
§. 34. Gott als Erhalter der Welt.
§. 35. Gott als Regierer der Welt.
§. 36. Die Theodicee.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von den vernünftigen Geschöpfen und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

Erster Abschnitt.

Die mit Vernunft begabten Himmelsbewohner.

§. 37. Allgemeine Vorstellungen.
§. 38. Unterscheidung der Himmelwesen nach Ordnungen und Classen.

Zweiter Abschnitt.

Die mit Vernunft begabten Erdbewohner.

Digitized by Google

Erstes Hauptstück.

Geistige Beschaffenheit des Menschen.

§. 39. Natur und Wesen der menschlichen Seele.
§. 40. Präexistenz der Seele.
§. 41. Spuren des Glaubens an Unsterblichkeit der Seele im Pentateuch.
§. 42. Die Schattenwelt nach den übrigen Denkmälern des Hebraismus.
§. 43. Spuren des Glaubens an Auferstehung und ein seliges Leben.

Zweites Hauptstück.

Religiös-sittliches Verhältniß des Menschen zum göttlichen Wesen.

§. 44. Das Ebenbild Gottes im Menschen.
§. 45. Der Sündenfall.
§. 46. Fortgehender sittlicher Verfall der Menschen nach der Sagengeschichte.
§. 47. Allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen nach den jüngeren Denkmälern des Hebraismus.
§. 48. Das sittliche Gesetz im Pentateuch.
§. 49. Sittliche Grundbegriffe der übrigen Denkmäler des Hebraismus.

B. Theokratische Religionsbegriffe oder religiöser Particularismus.

§. 50. Einleitung und Uebersicht.

Erster Abschnitt.

§. 51. Theokratische Grundbegriffe.

Zweiter Abschnitt.

Die Theokratie nach ihrem wirklichen Hervortreten in der Geschichte der Hebräer.

§. 52. Der Bund Gottes mit den Vätern.
§. 53. Der Bund Gottes durch die Gesetzgebung und deren Vermittler, Moses.
§. 54. Das theokratische Verhältniß dargestellt durch die gesetzlichen Symbole.
§. 55. Fortsetzung.

Dritter Abschnitt.

Theokratische Auffassung der Religionslehren.

§. 56. Einleitung.
§. 57. Particularismus in der Auffassung der göttlichen Attribute.
§. 58. Particularismus in der Betrachtung der Weltregierung.
§. 59. Particularismus in der Auffassung des religiös-sittlichen Verhältnisses zu Gott.
§. 60. Particularismus in der Vergeltungslehre.
§. 61. Theodicee der Hebräer.

Vierter Abschnitt.

Die Theokratie nach ihrer idealen Entwickelung in der Zukunft.

§. 62. Quellen der theokratischen Hoffnungen.
§. 63. Theokratische Hoffnungen bei den Dichtern.
§. 64. Theokratische Hoffnungen bei Joel, Amos, Hosea, Micha.
§. 65. Theokratische Hoffnungen in den ächten Schriften des Jesaia.
§. 66. Theokratische Hoffnungen bei Zephania und Jeremia.
§. 67. Theokratische Hoffnungen bei den übrigen Propheten vor dem Exil.
§. 68. Theokratische Hoffnungen bei den Propheten während des Exils.

Digitized by Google

II. Der Judaismus.

§. 69. Allgemeine Vorerinnerungen.

Allgemeiner Theil.

Quellen, Geschichte und Grundcharakter des Judaismus.

Erster Abschnitt.

Kritische Uebersicht der Quellen.

§. 70. Umfang der Quellen.
§. 71. Schriften des Judaismus aus der Zeit vor Christus.
§. 72. Schriften des Judaismus aus der Zeit Christi und der Apostel.
§. 73. Schriften des Judaismus aus der Zeit nach Christus.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der Juden aus dem religiösen Gesichtspuncte.

§. 74. Neue theokratische Einrichtungen der zurückgekehrten Juden.
§. 75. Einfluß der persischen Religionslehre auf die der Juden.
§. 76. Hellenismus und Hellenisten.
§. 77. Palästinensische Juden zur Zeit Jesu.

Dritter Abschnitt.

§. 78. Religiöser Grundcharakter des Judaismus.

Besonderer Theil.

Darstellung der einzelnen Religionsbegriffe des Judaismus.

A. Allgemeine Religionsbegriffe oder religiöser Universalismus.

Erste Abtheilung.

Die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniß zur Welt.

Erster Abschnitt.

Das göttliche Wesen an sich betrachtet.

§. 79. Vorstellungen der Palästinenser.
§. 80. Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.
§. 81. Philonische Theologie.

Zweiter Abschnitt.

Das göttliche Wesen nach seinem Verhältniß zur Welt.

Erstes Hauptstück.

Gott als Schöpfer der Welt betrachtet.

§. 82. Vorstellungen der Palästinenser.
§. 83. Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.
§. 84. Philonische Kosmogonie.

Zweites Hauptstück.

Gott als Erhalter und Regierer der Welt. (Vorsehungslehre).

§. 85. Allgemeine Vorerinnerungen.
§. 86. Vorstellungen der palästinensischen Apokryphen.
§. 87. Vorstellungen des Josephus und der palästinensischen Secten.

Digitized by Google

§. 88. Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.
§. 89. Philonische Vorsehungslehre.

Drittes Hauptstück.

Hypostatische Auffassung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt.

§. 90. Die göttliche Weisheit in den Apokryphen.
§. 91. Der philonische Logos.
§. 92. Verwandte Hypostasen bei den Targumisten und Kabbalisten.
§. 93. Quellen dieser Vorstellungen.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von den vernünftigen Geschöpfen und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

Erster Abschnitt.

Die mit Vernunft begabten Himmelsbewohner.

§. 94. Allgemeine Vorerinnerungen.

Erstes Hauptstück.

Angelologie.

§. 95. Vorstellungen der jüngeren Bücher des A. T. und der palästinensischen Apokryphen.
§. 96. Vorstellungen des Josephus und der jüdischen Secten.
§. 97. Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.
§. 98. Philonische Angelologie.

Zweites Hauptstück.

Dämonologie.

§. 99. Der Satan in den nacherilischen Büchern des A. T.
§. 100. Die Dämonien bei den LXX und in den palästinensischen Apokryphen.
§. 101. Die Dämonien bei Josephus.
§. 102. Die Dämonien bei den Hellenisten.

Zweiter Abschnitt.

Die mit Vernunft begabten Erdbewohner.

Erstes Hauptstück.

Geistige Beschaffenheit des Menschen.

§. 103. Natur und Wesen der menschlichen Seele.
§. 104. Präexistenz der Seele.
§. 105. Unsterblichkeit der Seele nach den Palästinensern vor Christus.
§. 106. Unsterblichkeit der Seele nach den hellenistischen Apokryphen.
§. 107. Unsterblichkeit der Seele nach den palästinensischen Zeitgenossen Christi.
§. 108. Philonische Unsterblichkeitslehre.

Zweites Hauptstück.

Religiös-sittliches Verhältniß des Menschen zum göttlichen Wesen.

§. 109. Das Ebenbild Gottes im Menschen.
§. 110. Sittlicher Verfall des Menschen.
§. 111. Sittliche Grundsätze der nacherilischen Bücher und der Apokryphen des A. T.
§. 112. Sittliche Grundsätze der jüdischen Zeitgenossen Jesu.

B. Theokratische Religionsbegriffe oder religiöser Particularismus.

§. 113. Allgemeine Vorerinnerungen.

Erster Abschnitt.

Particularistische Offenbarungslehre.

Digitized by Google

Erstes Hauptstück.

§. 114. Vom Geiste und der Weisheit Gottes als Offenbarungsprincipien.

Zweites Hauptstück.

Von den Wundern und Weissagungen als Offenbarungsmitteln.

§. 115. Vorstellungen der Palästinenser.
§. 116. Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.
§. 117. Vorstellungen der jüdischen Zeitgenossen Jesu und der Apostel.

Drittes Hauptstück.

§. 118. Von den schriftlichen Offenbarungsurkunden.

Viertes Hauptstück.

§. 119. Von der Tradition.

Zweiter Abschnitt.

Die Theokratie im particularistischen Sinne.

Erstes Hauptstück.

§. 120. Theokratische Grundbegriffe.

Zweites Hauptstück.

§. 121. Theokratische Institute und Symbole.

Drittes Hauptstück.

§. 122. Theokratische Auffassung der Religionslehren.

Viertes Hauptstück.

Die Theokratie nach ihrer idealen Entwickelung in der Zukunft.

A. §. 123. Theokratische Hoffnungen in den nacherilischen Büchern des A. T.
B. §. 124. Theokratische Hoffnungen in den palästinensischen Apokryphen.
C. §. 125. Theokratische Hoffnungen in den hellenistischen Apokryphen und bei Josephus.

D. Messianische Erwartungen der palästinensischen Juden zur Zeit Jesu, der Schriftsteller des N. T., der Targumisten und Talmudisten.

§. 126. Allgemeine Vorerinnerungen.
§. 127. Zeitpunct der Ankunft des Messias.
§. 128. Zeichen und Bedingungen der Ankunft des Messias.
§. 129. Abkunft und Person des Messias.
§. 130. Werk und Geschäfte des Messias.
§. 131. Das messianische Reich.

Digitized by Google

Allgemeine Einleitung

in die

bibliſche Theologie.

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

§. 1.

Begriff der biblischen Theologie und ihr Verhältniß zum theologischen Studium.

Die heiligen Schriften, von welchen die Entwickelung der Religionsideen in der christlichen Kirche ausgegangen ist, geben sich als Erzeugnisse einer Reihe von Jahrhunderten zu erkennen, in welchen die religiöse Denkart und Bildung durch den Einfluß der Zeit und des Ortes große Veränderungen erfuhr. Dazu steht auch ihr Inhalt, sowie ihre Auffassungs- und Darstellungsweise unter dem Einflusse des individuellen Charakters der verschiedenen Schriftsteller. Aber neben diesen durch die verschiedenen Zeiten, Gegenden und Schriftsteller bedingten Eigenheiten der einzelnen Bücher zeigt sich wiederum ein unverkennbarer Zusammenhang, welcher auf einer gemeinsamen religiösen Grundansicht beruht, wodurch die einzelnen Bücher unter sich zu einem Ganzen, einem heiligen Codex verbunden werden. Diese biblischen Grundideen treten aber am deutlichsten und vollendetsten hervor in den ursprünglichen Lehrvorträgen Jesu und seiner unmittelbaren Schüler, so daß von dieser Grundlage aus sich der tiefere Zusammenhang der biblischen Religionsbegriffe am klarsten erkennen, am festesten begründen und in wissenschaftlicher Verbindung darstellen läßt. Die christliche Kirche hat daher vom Anbeginn diesen Standpunct festgehalten, um die ihr in den heiligen Schriften gegebenen religiösen Anschauungen, als in der Idee der Religion begründet, nach ihrem nothwendigen innern Zusammenhange darzulegen.

Digitized by Google

Eine unvermeidliche Folge dieser Auffassungs- und Behandlungsweise eines geschichtlichen Stoffes ist jedoch, daß seine historische Beschaffenheit, oder das Successive seiner Entwickelung minder deutlich wird. Eine rein geschichtliche Darstellung, welche die biblischen Religionsbegriffe nach ihrer successiven Entwickelung in der Zeitfolge darlegt, zugleich aber auch nach allen den Merkmalen erläutert, unter welchen sie in den verschiedenen Zeiten der biblischen Schriftsteller aufgefaßt wurden, soll nun durch die Wissenschaft gegeben werden, welche man biblische Theologie genannt hat. Ihre Aufgabe ist demnach eine zusammenhängende Darstellung des geschichtlichen Bildungsganges, welchen die religiösen Vorstellungen des Volkes der Israeliten von den ersten Anfängen an bis auf die Zeiten herab durchliefen, in welchen durch die Lehrthätigkeit Jesu und der Apostel den Vorstellungen der alten Volksreligion eine solche Vergeistigung und Erweiterung zu Theil wurde, daß sie zur Grundlage einer allgemeinen Religion dienen konnten. Mit der Darlegung dieser großen Umgestaltung der israelitischen Volksreligion, wiefern sie aus den heiligen Schriften des neuen Testamentes erkennbar ist, würde sich die Darstellung aber schließen müssen, da die weitere Entwickelung der christlichen Religionsideen innerhalb der Gemeinde der Christen Gegenstand der christlichen Dogmengeschichte ist.

Was nun die Beschaffenheit dieser Darstellung im Einzelnen betrifft, so gehört zu ihr:

1. Die Entwickelung des Inhaltes der biblischen Religionsbegriffe nach ihren einzelnen Merkmalen und deren eigenthümlicher Verknüpfung.

2. Die Nachweisung der Einkleidungsformen, unter welchen die Religionsbegriffe in den biblischen Schriften enthalten sind. — Diese Einkleidungsformen nämlich sind nicht nur für die religiöse Denkart des Volkes und Zeitalters höchst bezeichnend, sondern es ist von ihnen auch die Veränderung und Fortbildung der Begriffe selbst abhängig.

3. Berücksichtigung der verschiedenen Stellung und Verbindung, welche ein Religionsbegriff in dem Ganzen der religiösen Denkart und Anschauungsweise zu verschiedenen Zeiten erhielt. Denn die eigenthümliche Stelle, welche eine Vorstellung in der religiösen Anschauung erhält, und der Zusammen-

Digitized by Google

hang, in welchen sie mit dem Ganzen der Religion gebracht wird, sind von großem Einflusse auf die religiöse Denkart und charakteristisch für die verschiedenen religiösen Bildungsstufen.

4. Die jedesmalige Bedeutung der Religionsbegriffe oder ihr jedesmaliges Verhältniß zur innern Ueberzeugung und zum lebendigen Glauben. Die Untersuchung dagegen, in welches Verhältniß sie zu den religiösen Ueberzeugungen eines späteren Zeitalters entweder wirklich getreten seien oder doch treten konnten, liegt außerhalb der Schranken, welche sich eine historische Darstellung zu setzen hat.

5. Die Würdigung des jedesmaligen Einflusses der Religionsbegriffe auf die wirkliche Gestaltung eines frommen Lebens, oder ihre Darstellung von der praktischen Seite, welche nicht bloß ihre moralische Einwirkung auf die Beschaffenheit und die Aeußerungen des Willens, sondern auch ihre ästhetische Einwirkung auf die Bestimmung der Gemüthsrichtung und des Gefühls in sich schließt. Endlich

6. darf das Verhältniß der Religionsbegriffe zu den äußeren, besonders politischen, Zuständen um so weniger unberücksichtigt bleiben, je inniger gerade unter dem israelitischen Volke Religion und Staatsverfassung sich gegenseitig bedingten und auf einander einwirkten.

Der Name einer biblischen Theologie, welchen man dieser Disciplin beigelegt hat, würde, im weitesten Sinne verstanden, denjenigen Bestandtheil der christlichen Theologie bezeichnen, welcher die Behandlung der biblischen Schriften zu seinem Gegenstande hat oder welcher die Auslegung und Kritik der Bibel sammt einer Darlegung des ursprünglichen Gehaltes ihrer Religionsbegriffe in sich faßt, also mit der sogenannten exegetischen Theologie zusammenfallen. Da aber die geschichtliche Ermittelung der in den biblischen Schriften enthaltenen Religionsbegriffe den Endzweck der biblischen Studien ausmacht und Alles, was sonst noch zu denselben gerechnet wird, nämlich die kritischen und exegetischen Disciplinen, nur dazu beitragen soll, jenen Hauptzweck sicherer zu erreichen; so wird der Name einer biblischen Theologie vorzugsweise auf die geschichtliche Darstellung der biblischen Religionsbegriffe bezogen.

Der Name biblische Dogmatik dagegen, welchen Andere gewählt haben, beruht auf einer unrichtigen Fassung

Digitized by Google

der Aufgabe selbst, als ob sie Glaubenssätze für sich, abgesondert von den Grundsätzen des sittlichen Verhaltens, darzulegen fordere. Denn da in der Denkart der biblischen Schriftsteller das religiöse und ethische Element überall zusammenfließen, so darf beides auch in der geschichtlichen Darstellung nicht gesondert werden. Ueberdem aber kann von biblischen Dogmen auch nur in einem sehr eingeschränkten Sinne geredet werden, da solche genaue Definitionen der Religionsbegriffe unter öffentlicher Sanction in den biblischen Schriften sich streng genommen gar nicht vorfinden.

Was nun das Verhältniß der biblischen Theologie zu den theologischen Studien anlangt, so würde sie, wie bemerkt, im weiteren Sinne genommen, mit der exegetischen Theologie zusammenfallen, im engern aber, welcher hier festgehalten wird, als das letzte und wichtigste Ergebniß der biblischen Studien sich darstellen. Der letzte Zweck des biblisch-exegetischen Studiums muß nämlich dahin gerichtet sein: durch genaue Ermittelung des ursprüglichen Sinnes der biblischen Schriften die in ihnen enthaltenen religiösen Vorstellungen nach ihrem Zusammenhange zu erkennen mit der gesammten Bildung und Eigenthümlichkeit der einzelnen Lehrer, den Verhältnissen des Ortes, der Zeit und der ganzen Beschaffenheit des Volkslebens. Wiefern nun aber die biblische Theologie diese durch exegetische Forschung gewonnenen Ergebnisse über die biblischen Religionsbegriffe nach deren geschichtlichem Zusammenhange verfolgt und ordnet, erscheinen die sämmtlichen biblisch-exegetischen Disciplinen, welche ihr das Material zubereiten sollen, in einem untergeordneten Verhältnisse als Hülfswissenschaften.

Der historische Bestandtheil des theologischen Studiums gibt sich als eine Fortsetzung der biblischen Theologie zu erkennen, indem er dem Zeitverlaufe nach da anknüpft, wo diese endigt, und den Bildungsgang der christlichen Theologie innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft von dem Zeitpuncte an verfolgt, wo die Zeugnisse der biblischen Schriften aufhören. Aber obwohl dem Stoffe und dem zu behandelnden Zeitabschnitte nach verschieden von der biblischen Theologie, theilt er doch mit ihr denselben wissenschaftlichen Charakter. Denn beide befolgen dieselben Gesetze der historischen Forschung; beide bezwecken nur die Begründung der Wirklichkeit in der Erscheinung,

Digitized by Google

der factischen Gewißheit, nicht aber wissenschaftliche Verbindung und Nachweisung unbedingter Wahrheiten. Sie müssen nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse als zwei Hauptperioden betrachtet werden, in welche die Entwickelungsgeschichte einer und derselben Religion sich unterscheiden läßt, indem man die Vorbereitung und Grundlegung einer Religion von der weiteren Entwickelung aus den gegebenen Grundlagen unterscheidet. Beide unterliegen daher auch nicht einer dogmatischen, die innere Wahrheit betreffenden, sondern nur einer historischen, auf die Wirklichkeit der Thatsachen sich beziehenden, Kritik.

Von dem dritten Theile des theologischen Studiums oder der systematischen Theologie sondert sich dagegen die biblische durch die ganze Art und Weise ihres Verfahrens. Beide stehen in dieser Beziehung sich eben so gegenüber, wie die historischen und philosophischen Wissenschaften. Die systematische Theologie nämlich soll zu einer wissenschaftlich begründeten Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums führen, die biblische aber auf dem Wege geschichtlicher Untersuchung ermitteln, welche Vorstellungen dem ursprünglichen Christenthume wirklich angehören und wie sich dieselben im Zeitlaufe allmählig gebildet haben. Diese Differenz hat aber einen wesentlichen Einfluß auf den Inhalt, die Behandlung und Begründung beider Disciplinen. Um eine wissenschaftlich begründete Ueberzeugung zu bewirken, müssen die biblischen Religionsbegriffe nach den Merkmalen, welche einen allgemeinen religiösen Gehalt haben, aufgefaßt, und geschieden werden von den Nebenvorstellungen, durch welche sie an die Verhältnisse des Ortes, der Zeit, der individuellen Ansichtsweise angeknüpft werden. Vom historischen Standpuncte aus gewinnen dagegen eben diese Nebenvorstellungen ein vorzügliches Interesse, indem sich in ihnen der innige Zusammenhang der Religion mit den eigenthümlichen Lebensverhältnissen der Gesammtheit und des Einzelnen darlegt. Das System muß ferner in der Darstellungsform sich den allgemeinen Gesetzen einer wissenschaftlichen Architektonik unterwerfen; die geschichtliche Darstellung geht von den jedesmaligen Grundansichten der Zeitgenossen aus, welche sich nicht immer vor der Wissenschaft rechtfertigen lassen, und bestimmt nach ihnen die Anordnung des Einzelnen. Das System kann nur die reinen Religionsbegriffe zu wissenschaftlicher

Digitized by Google

Verbindung und Beweisführung benutzen; der geschichtliche Zweck dagegen fordert eine Darlegung und Erklärung der symbolischen und anderer uneigentlicher Darstellungsformen der Begriffe. Die theologische Wissenschaft ferner kann die Begriffe nicht nach ihrem successiven Werden, sondern nur nach ihrer inneren Zusammenstimmung behandeln; die geschichtliche Darstellung dagegen faßt sie vornämlich aus dem Gesichtspuncte der allmähligen Entwickelung, des Werdens in der Zeit, auf. Dazu kommt, daß die Beweisführung, welche sich in der Geschichte lediglich auf die geprüfte Glaubwürdigkeit und das richtige Verständniß der Zeugenaussagen stützt, im Systeme, wenn sie ihrem Zwecke vollständig entsprechen soll, nothwendig auf das im Denken als unbedingt Wahres Erkannte zurückführt, und also mitten in das Gebiet der Philosophie hineingeht. Die systematische Theologie endlich wird in ihrem Vortrage durch die Grundsätze der verschiedenen Confessionen bedingt; die biblische dagegen kann nur dadurch bestehen, daß sie sich von jedem Confessionsverhältniß frei erhält und keine kirchlichen Vorurtheile, welcher Art sie auch seien, zu den biblischen Schriften hinzubringt.

Endlich das Verhältniß der biblischen Theologie zur praktischen und populären darf man nicht etwa, wie es in Folge der pietistischen Streitigkeiten geschah, sich so geartet denken, als sei mit jener auch schon diese gegeben. Denn obwohl zugestanden werden muß, daß die biblischen Schriftsteller in ihrer Zeit und für ihre nächsten Leser eben so populär als praktisch schreiben: so darf doch auch nicht übersehen werden, daß Beides, das Populäre und Praktische, immer bedingt erscheint durch die Zeiten, Völker und Bildungsstufen. Was in anderen Zeiten, unter einem anderen Volke, auf einem anderen Schauplatze, in einer anderen Sprache auch dem Ungebildeten verständlich war, wird unverständlich unter veränderten Verhältnissen. Gleiches gilt auch von der biblischen Theologie. Zwar ist der Lehrinhalt der heiligen Schrift seinem größten Theile nach praktischer Art. Es soll durch denselben nicht bloß ein Interesse der Speculation befriedigt und der Verstand aufgeklärt, sondern vor Allem der Wille veredelt, das Gemüth erhoben und beruhigt, der ganze Mensch zum Besseren umgestaltet werden, und diese Tendenz desselben wird auch in der

Digitized by Google

historischen Darstellung hervorzuheben sein. Aber daß die biblische Lehre einen solchen Einfluß und daß sie ihn durch eine solche Vortrags- und Behandlungsweise gewann, scheint wiederum bedingt durch die damalige Bildung, Denkart und Sitte.

§. 2.

Quellen der biblischen Theologie.

Der Umfang derselben beschränkt sich auf die drei Schriftsammlungen:

1. das alte Testament in Verbindung mit den ganz oder theilweise in den Zeitraum der biblischen Schriftsteller fallenden, von Juden herrührenden Uebersetzungen desselben, dem griechisch-alexandrinischen und den chaldäisch-palästinensischen;

2. die griechischen, mit der alexandrinischen Version verbundenen Apokryphen des A. T., an welche sich die den Schriftstellern des N. T. gleichzeitigen griechischen Schriften des Philo und Josephus, so wie ein Theil der in hebräisch-chaldaisirender Sprache durch die Mischna aufbewahrten jüdischen Traditionen anschließt; endlich

3. das neue Testament in Verbindung mit den Bruchstücken aus den Reden Jesu und seiner Schüler in den ältesten Vätern, und mit den christlichen Apokryphen der zwei ersten Jahrhunderte.

Die Beschaffenheit dieser Quellen ist bei ihrer historischen Benutzung aus einem dreifachen Gesichtspuncte zu prüfen, dem kritischen, hermeneutischen und historischen. Von dem kritischen Standpuncte aus wird das Verhältniß ihrer gegenwärtigen Gestalt zu der ursprünglichen und ihrer angeblichen Abfassungsart zu der wirklichen in der Absicht untersucht, um zu ermitteln, für welches Zeitalter und von welchem Lehrer sie gleichzeitiges und unmittelbares Zeugniß ablege. Von dem hermeneutischen aus wird ihre Sprache, ihr eigenthümlicher Sprachcharakter, ihre Behandlungs- und Vortragsweise erforscht, um danach zu bestimmen, ob und wie weit sich ihr ursprünglicher Sinn wieder erkennen und darlegen lasse. Die historische Untersuchung endlich soll darthun, ob und welche Nachrichten von den zu berichtenden Thatsachen die Quellendenkmäler in sich schließen, woher ihnen dieselben zuflossen,

Digitized by Google

und welcher Grad der Glaubwürdigkeit denselben zukomme. Die Untersuchungen und Ergebnisse, welche sich auf diese dreifache Beschaffenheit der biblischen Schriften beziehen, hat man in besonderen exegetischen Vorbereitungswissenschaften, der Einleitung in die biblischen Schriften, der biblischen Linguistik, Grammatik, Hermeneutik, Archäologie, mit großer Ausführlichkeit behandelt und niedergelegt. Aus ihnen hat der biblische Theolog die auf seine Darstellung näher sich beziehenden oder derselben in streitigen Fällen zur Rechtfertigung dienenden Bestimmungen zu entlehnen. Gleiches gilt auch von der Auslegung der Beweisstellen selbst, welche der Vortrag der biblischen Theologie nur in so weit aufnimmt, als sie schwierig oder streitig erscheint und nöthig erfunden wird, um den Gebrauch, welcher von ihnen gemacht wird, zu erläutern oder zu rechtfertigen.

Eine kritische Benutzung der Quellen findet alsdann statt, wenn der Darsteller, indem er aus ihnen schöpft, sich durchgängig im Ganzen wie im Einzelnen durch die kritische Beschaffenheit derselben in seinen Urtheilen bestimmen läßt. Einer Schrift oder Schriftstelle, gegen deren Aechtheit die Kritik bestimmt entscheidet, wird demnach der kritische Historiker nicht in solcher Art sich bedienen, als sei ihre Aechtheit erweislich; zweifelhaften Schriften und Schriftabschnitten wird er niemals gleiches Zeugengewicht mit den unbestritten ächten beilegen. Jede Schrift wird er nur für die Zeiten und Personen zeugen lassen, aus und von welchen sie nach kritischen Ergebnissen herrührt.

Dasselbe gilt von der exegetischen Benutzung der Quellen. Sie setzt voraus, daß der Sinn aller der Abschnitte, Sätze, Formeln und Ausdrücke der Quellen, von welchen in der historischen Darstellung irgend ein Gebrauch gemacht wird, zuvor nach den Gesetzen der Auslegungskunst vollständig sei erforscht worden. Die Gesetze der Auslegung selbst sollen dahin führen, den ursprünglichen Sinn, oder die Vorstellung, welche der Schriftsteller mit seinen Worten verband, auf dem Wege der Sprach- und Geschichtforschung, oder vermittelst des allgemeinen und besonderen Sprachgebrauchs, der allgemeinen und besonderen Zeit- und persönlichen Verhältnisse, unter welchen ein Schriftsteller lebte, wieder zu entdecken. Ihr Verfahren ist

Digitized by Google

also ein grammatisch-historisches. Jeder Versuch aber, den auf diesem Wege gewonnenen Sinn weiter zu entwickeln, anzuwenden, die Vorstellung selbst ihrer innern Wahrheit nach zu beglaubigen, ihre Uebereinstimmung mit anderweitigen philosophischen oder dogmatisch-kirchlichen Begriffen darzuthun, liegt außerhalb der Sphäre der eigentlichen Auslegung, darf also auch nicht mit dem Namen derselben bezeichnet werden.

§. 3.

Ableitung der Religionsbegriffe aus den Quellen.

Obwohl die Darstellung der religiösen Begriffe auch die Vortrags- und Einkleidungsformen derselben in sich aufnehmen muß, so liegt ihr doch vor Allem ob, die unter diesen Formen versteckten reinen Begriffe zu ermitteln, von der Einkleidung abzusondern und nach ihren Merkmalen zu erläutern. In der biblischen Theologie ist dies Geschäft um so nothwendiger, da der größte und wichtigste Theil ihrer Quellen keinen didaktischen Charakter trägt, sondern die religiösen Vorstellungen bald unter der gewählten Vortragsweise, bald unter Einkleidungsformen, welche sie nur im Bilde erkennen lassen, in ihnen versteckt liegen. Daher scheint es angemessen, diese uneigentlichen Darstellungsformen (Symbol, Mythus, Accommodation) nach ihrem Wesen, ihren Arten und ihrem Verhältnisse zu den reinen Begriffen gleich in der Einleitung genauer zu beleuchten.

1. Die symbolische Darstellung überhaupt.

Der Name Symbol oder Sinnbild umfaßt an sich jede Art bildlicher Bezeichnung einer Vorstellung, wird aber dann vorzugsweise gebraucht von den bildlichen Bezeichnungen religiöser Begriffe, daher man auch bei Symbolik schlechtweg an religiöse Symbolik zu denken pflegt. Diese religiöse Bildersprache nun gibt sich beim Vortrage der Religion entweder in der Diction, d. i. der gewählten Redeform, oder in der Action, der an die Stelle der Rede tretenden oder mit ihr verbundenen symbolischen Handlung, zu erkennen. Dem Redner zunächst stehen mancherlei Mittel zur bildlichen Bezeichnung und anschaulichen Vergegenwärtigung der religiösen Vorstellungen zu Gebote. Bald nämlich bildet er sich zu diesem Zwecke einen Vorfall

Digitized by Google

der Vergangenheit oder Zukunft, der fremden oder eigenen Erfahrung in solcher Form aus, daß an demselben die Vorstellung, welche er wecken will, sinnlich erkennbar wird. Er benutzt zu gleichem Zwecke die geschichtlichen, besonders die mündlich fortgepflanzten Ueberlieferungen, indem er sie in eine Form gießt, nach welcher religiöse Vorstellungen aus ihnen sich erzeugen. Er läßt in beiden Fällen das Verhältniß des Zeichens zu dem Bezeichneten entweder unbestimmt, oder fügt eine Deutung der Zeichen hinzu. Die Thatsache selbst, deren er sich als eines Zeichens bedient, stellt er bald als geschichtliches Ereigniß dar, welches die Sage überlieferte, bald als freie Dichtung der Phantasie. Im ersteren Falle entsteht ein religiöser Mythus, im letzteren die Fabel und Parabel. Wird der religiöse Mythus umgekehrt, oder statt in die Vergangenheit in die Zukunft versetzt, so wird er zur symbolischen Weissagung, wie sie sich z. B. in den biblischen Beschreibungen der Wiederkunft Christi, des zukünftigen Gerichtes, des Weltendes zeigt. In vorgeblich eigene Erfahrungen und Anschauungen legt der Redner die Bilder und Zeichen religiöser Begriffe dar, wenn er sie als in Visionen und Traumbildern gegeben beschreibt. Einfacher wird das Zeichen, wenn der Redner Eigenschaften oder Verhältnisse übersinnlicher Gegenstände veranschaulicht durch eine nach einzelnen Merkmalen durchgeführte Vergleichung derselben mit bekannten Gegenständen oder Verhältnissen der Sinnenwelt, so daß die sinnliche Erscheinung gradezu zum Abbilde eines übersinnlichen Urbildes ausgeprägt wird, worin das Wesen der Allegorie gegeben liegt. Diese aber kann bald als vollständig ausgeführtes Bild sich darstellen, bald nur nach einzelnen Zügen ausgeführt werden. Das Erstere ist in den biblischen Schriften z. B. der Fall bei den durchgeführten Vergleichen des göttlichen Wesens mit einem Könige, Richter, Eheherrn, Vater; der göttlichen Weltordnung mit einem Reiche; Christi mit einem Weinstocke, Hirten, Brote. Das letztere tritt ein bei den zahlreichen Anthropomorphismen und Anthropopathieen, in welchen jedesmal nur einzelne Züge aus der allegorischen Auffassung des Menschen als eines Abbildes des göttlichen Wesens hervorgehoben werden.

Die symbolische Handlung stellt sich gleichfalls unter verschiedenen Formen dar. Bald als Zeichen, an welchen

Digitized by Google

sich die Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Sinnenwelt unmittelbar erkennen läßt. Als solche Zeichen oder Symbole werden die Wunder, daher Zeichen genannt, von den biblischen Schriftstellern gedacht; bald als bildliche Andeutungen des nach göttlicher Fügung Bevorstehenden, Zukünftigen; dies ist der Sinn und Zweck der symbolischen Handlungen bei den Propheten; bald endlich als gemeinsame Bezeichnung der in der Gesammtheit herrschenden religiösen Vorstellung und Gemüthsrichtung, — die symbolischen Handlungen des öffentlichen Dienstes oder des religiösen Cultus. Derjenige, welcher sich des Symbols bedient, unterscheidet entweder das Zeichen von dem Bezeichneten, oder er verwechselt es in seinem Bewußtsein mit dem Bezeichneten. In jenem Falle ist seine Symbolik eine bewußte, in diesem eine unbewußte. Nur in dem ersteren Falle kann der Geschichtschreiber die Symbole deuten, oder nachweisen, welche wirklichen Religionsbegriffe ihrer symbolischen Bezeichnung zu Grunde lagen. Um aber das Vorhandensein einer bewußten Symbolik zu erkennen, sind besonders folgende Merkmale zu beachten: a) Die ausdrückliche Hinzufügung einer Erklärung des symbolisch Bezeichneten. So findet man den biblischen Mythen, Parabeln, Fabeln, Träumen, Visionen, den symbolischen Handlungen, den Wundern, den Bräuchen des Cultus nicht selten eine Deutung beigegeben, welche von der gewählten bildlichen Bezeichnung zu den bezeichneten Sachen hinleiten soll. b) Der freie Wechsel mit dem Zeichen zeigt, daß der Lehrer sich über dasselbe zum Bezeichneten erhoben hatte, während im entgegengesetzten Falle dasselbe Zeichen, eben weil man es dem Bezeichneten gleichstellt, ängstlich festgehalten wird. In den biblischen Schriften stößt man auf einen solchen freien Wechsel der Symbole, besonders bei dem Gebrauche der Anthropopathieen, Anthropomorphismen und der bildlichen Bezeichnungen der Verhältnisse Gottes zu den Menschen. c) Der Wechsel der symbolischen und eigentlichen Bezeichnungsweise bei einer und derselben Vorstellung und demselben Schriftsteller. Wenn z. B. derselbe Dichter oder Prophet, welcher eine Theophanie schildert, sich anderswo bestimmt für die Unsichtbarkeit Gottes erklärt, so gibt er damit auch zu erkennen, daß er sich der Theophanie als eines bloßen Symbols bewußt ist. Endlich

Digitized by Google

d) die planmäßige Durchführung einer symbolischen Form, z. B. in der Parabel, deutet an, daß sie frei gewählt und also auch im Bewußtsein von den Sachen selbst unterschieden worden sei.

Das Vorhandensein einer unbewußten Symbolik dagegen gibt sich in allen den Fällen zu erkennen, wo die Religionsbegriffe selbst nach Merkmalen bestimmt werden, welche nur durch ihre sinnlichen Bezeichnungen gegeben sind. Diese unbewußte Symbolik zeigt sich als eine ursprüngliche auf der ersten und niedrigsten Entwickelungsstufe der Religionen, wo der Geist noch nicht reif genug ist, Bild und Sache im Bewußtsein zu unterscheiden; als eine abgeleitete aber erscheint sie in den Zeitaltern der Entartung und des Verfalls der Religionen, in welchen man aus abergläubischer Verehrung der Religionsschriften an dem Buchstaben derselben festhält und demnach das symbolisch zu Verstehende im eigentlichen Sinne faßt. Das merkwürdigste Beispiel für diese allmählig eintretende Verwechselung des Zeichens mit dem Bezeichneten liefert das Symbol der Theokratie. Das Bild oder Zeichen ist hier ein wirkliches Staatsverhältniß in der Erscheinungswelt: die bezeichnete Sache aber die göttliche Weltordnung. Bei der allmählig eintretenden Verwechselung des Zeichens mit dem Bezeichneten wurden nun die Beschränkungen und Unvollkommenheiten, welche dem Zeichen oder dem irdischen Staate seiner Natur nach anhafteten, auch auf das Bezeichnete übergetragen; die göttliche Weltordnung wurde eben so wie ihr Zeichen, der irdische äußerliche Staat, auf ein einzelnes Volk beschränkt gedacht, und die Art der Vergeltung, welche in diesem letztern stattfindet (durch äußere Güter und Uebel), auch auf jene übergetragen. So mußte sich denn Particularismus und Eudämonismus aus jenem Mißverständnisse des Symbols entwickeln. Einem ähnlichen Mißverständnisse waren die Symbole des Cultus ausgesetzt, indem man ihnen im jüngeren Judenthume und im entarteten Christenthume den Werth und die Wirksamkeit beilegte, welche nur den religiösen Gesinnungen, zu deren Bezeichnung sie dienen, zukommen können. Aber auch die übrigen Formen des Symbols, zumal diejenigen, welche sich mit der eigentlichen Rede genau verbinden, erfahren ähnliche Verwechselungen. Am auffallendsten wird dies bei den Anthropopathieen

Digitized by Google

und Anthropomorphismen, hinsichtlich welcher hier nur an die grobe Entstellung der Religionsbegriffe mag erinnert werden, welche aus der eigentlichen Auffassung des göttlichen Zornes und der göttlichen Zeugung sich entwickelten.

2. Die mythische Art der Darstellung.

Der religiöse Mythus, welcher unter den Gattungsbegriff des religiösen Symbols gehört, unterscheidet sich von andern religiösen Symbolen dadurch, daß er sich der Form wirklicher Thatsachen der Vorzeit zur Bezeichnung oder sinnlichen Vergegenwärtigung der Religionsbegriffe bedient. Der Mythus stellt sich dar als ein gemischter, wenn die Bezeichnung des religiösen Begriffs in der Art an Thatsachen der Ueberlieferung angeknüpft wird, daß sich das Historische und Mythische durchdringen. Als ein reiner Mythus stellt er sich dar, wenn die Thatsache selbst nach freier Dichtung zur Bezeichnung von Religionsbegriffen erfunden wird und überhaupt gar keine historische, sondern nur eine mythische Bedeutung zuläßt. Der gemischte Mythus wird erkannt an dem Gebrauche der schon bekannten Formen religiöser Symbolik, der Wunder, Weissagungen, Angelophanien und Theophanien im historischen Vortrage, durch welche der religiöse Sinn des Erzählers den Zusammenhang des Sinnlichen und Uebersinnlichen, das Eingreifen der göttlichen Vorsehung in den Naturlauf anschaulich zu machen beabsichtigt. Ist aber der Mythus ein reiner, so werden, damit er Wahrscheinlichkeit gewinne, gewöhnlich Ereignisse gewählt, welche über alle Möglichkeit geschichtlicher Ueberlieferung hinaus liegen und ihrer Natur nach keinen Zeugenbericht zulassen, z. B. die Erschaffung der Welt, des Menschen, seine ursprünglichen Zustände, die Entstehung der Sünde. Das Vorhandensein eines religiösen Mythus überhaupt wird erkannt theils an der Art der Fortpflanzung einer Thatsache, theils an ihrer inneren Beschaffenheit. Ist nämlich eine Erzählung, welche religiöse Vorstellungen und Verhältnisse zu erläutern beabsichtigt, von solcher Art, daß ihre Fortpflanzung nur auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung denkbar ist, so fällt sie schon deshalb in das Gebiet der reinen Sage. Aber auch alsdann muß sie wenigstens der gemischten Sage angehören, sobald ihre innere Beschaffenheit eine solche Vermischung des Sinnlichen

Digitized by Google

und Uebersinnlichen verräth, wie sie in dem Verlaufe wirklicher Thatsachen niemals eintritt, zumal wenn sich bei dieser Einmischung des Uebersinnlichen die Absicht, religiöse Ueberzeugungen oder Vorstellungen zu wecken, bestimmt ausspricht. Das Vorhandensein eines bewußten Mythus insonderheit gibt sich durch die freie Art der Behandlung zu erkennen. Das Vorhandensein eines unbewußten erhellt theils aus dem ängstlichen Festhalten an der ursprünglichen mythischen Form, theils gibt es sich dadurch kund, daß dasjenige, was bloß dieser Form angehörte, zum wirklichen Dogma umgebildet wird. Die freie Behandlung zeigt sich in den biblischen Schriften besonders bei dem Mythus von der Schöpfung. Das ängstliche Festhalten einer bestimmten mythischen Form ist bei den biblischen Mythen fast immer in einer späteren Zeit eingetreten. Man schwebte nämlich in dem Wahne, daß der Mythus, sobald man ihn als solchen auffasse, an seiner religiösen Bedeutung einbüße, und verwandelte so das Mythische in ein Factisches, aus welchem die Dogmen unmittelbar abgeleitet wurden.

3. Die Accommodation.

Die symbolische Darstellung, auf bewußte Art geübt, erscheint überhaupt schon als eine Anbequemung des Lehrers nach den Fähigkeiten der Schüler. Der Lehrer, welcher selbst den reinen Begriff festhält, kleidet ihn mit Bewußtsein in ein Bild und Zeichen, um ihn den minder gebildeten Schülern begreiflicher zu machen und lebhafter zu vergegenwärtigen. Aber dieser letztere Zweck fordert eine noch etwas weiter gehende Art der Anbequemung. So weit wir nämlich die Geschichte verfolgen können, herrschten auch Religionsbegriffe unter den Völkern, und die sogenannten Religionsstifter, so weit sie geschichtlich sind, brachten dieselben nicht zuerst hervor, sondern gaben ihnen nur auf bereits vorhandener Grundlage neue Gestaltungen und Entwickelungen. Unter solchen Verhältnissen nun muß der Religionsstifter, um seiner Lehre Eingang zu verschaffen, die neuen Religionsbegriffe, welche er mittheilt, an die bereits vorhandenen anknüpfen und aus ihnen ableiten. Da nun aber den vorhandenen Religionsbegriffen neben dem Irrigen jederzeit auch etwas Wahres beiwohnt, so bewirkt er diese weitere Entwickelung, indem er das Wahre an den vorgefundenen Religionsbegriffen weiter verfolgt

Digitized by Google

und stärker hervortreten läßt, das Irrige in denselben aber entweder gar nicht, oder nur so leise berührt und so sehr in den Hintergrund rückt, daß es sich von selbst verlieren muß. Indem er auf diese Weise nun das Irrige nicht ausdrücklich bestreitet, gewinnt die Anbequemung leicht den Anschein einer Billigung des Irrigen und Verwerflichen.

Ob nun in einem gegebenen Falle die scheinbare Billigung des Irrigen aus Accommodation geflossen sei, darüber kann vom historischen Standpuncte aus unmöglich schon das Irrige und Falsche der aufgenommenen Vorstellung selbst entscheiden. Denn obwohl der Religionsstifter sich immer auch als Reformator darstellt, welcher die vorhandene Religionserkenntniß um eine Stufe weiter führt, so berechtigt doch nichts dazu, von vorn herein anzunehmen, daß er sich auf der höchsten religiösen Bildungsstufe befunden und nicht bloß in einigen, sondern in allen seinen Begriffen von den göttlichen Dingen sich über die Irrthümer seiner Zeit erhoben habe. Das Vorhandensein der Accommodation darf also in keinem Falle schon aus der Beschaffenheit der Vorstellungen an sich gefolgert werden. Sicherer ergibt es sich aus der Art des beobachteten Verfahrens; da sich nämlich voraussetzen läßt, daß der Lehrer nur alsdann der Accommodation sich bedienen werde, wenn und wie weit ihre Anwendung durch die Beschaffenheit seiner Schüler nothwendig wird, so wird man auch darauf zu achten haben, ob er für irrig gehaltene Religionsbegriffe von allen seinen Schülern ohne Unterschied oder bloß von dem Theile derselben festhalte, welcher noch in den alten Vorurtheilen befangen ist, gegen die Einsichtsvollern aber sich abweichend erkläre. Nur in dem letzteren Falle wird eine Accommodation wahrscheinlich. Diese Wahrscheinlichkeit wächst, wenn sich von solchen Sätzen zugleich zeigen läßt, daß sie einerseits mit dem Geiste und Zusammenhange des neuen Lehrbegriffs durchaus nicht zusammen stimmen; andrerseits daß sie in der herrschenden Ueberzeugung der Zeitgenossen wirklich vorhanden waren. Zugleich aber wird auch der Grad der sittlichen Strenge und Wahrheitsliebe, welche ein Religionsstifter kund gibt, in die Wagschale zu legen sein, um danach die Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins einer Accommodation in seinen Lehrvorträgen näher zu bestimmen. Indessen darf man dabei niemals übersehen, daß auch die strengste

Digitized by Google

Wahrheitsliebe nicht mit der Weisheit eines Verfahrens streitet, nach welchem der unschädliche Irrthum nicht unmittelbar bestritten, sondern nur durch Entgegenstellung des reinen, geistigen Begriffs stillschweigend beseitigt wird. So können namentlich irrig aufgefaßte Symbole beibehalten werden, sobald ihnen eine richtigere Deutung gegeben oder eine strengere Unterscheidung des bloß Symbolischen von dem reinen Begriffe festgehalten wird. Hinsichtlich der Zeitverhältnisse endlich muß das Vorhandensein der Accommodation besonders alsdann gemuthmaßt werden, wenn eine neue religiöse Bildungsstufe wirklich eintritt oder unmittelbar vorbereitet wird. So im Umfange der biblischen Theologie bei Mose in Beziehung auf die Religionsbegriffe der Stammväter und der vom Volke in Aegypten eingesogenen; bei den Propheten und den späteren alexandrinisch-hellenistischen Juden hinsichtlich der religiösen Vorstellungen des Gesetzbuches; bei Jesu und seinen Schülern endlich im Verhältniß zu den unter ihren jüdischen Zeitgenossen herrschenden Religionsmeinungen. Die genaue Kenntniß des früheren Religionszustandes ist demnach ein zur Beurtheilung des Vorhandenseins von Accommodationen durchaus nothwendiges Erforderniß.

§. 4.

Geschichte und Litteratur der biblischen Theologie.

1. Anfänge ihrer Absonderung.

Das Princip des Protestantismus, nach welchem die biblischen Schriften als die einzige authentische Erkenntnißquelle für die Lehren des Christenthums betrachtet werden, bewirkte zuerst in dem theologischen Systeme der beiden evangelischen Kirchen eine genauere Auswahl und sorgfältigere exegetisch-kritische Prüfung der biblischen Beweisstellen. Um jedoch diese Untersuchungen vollständiger sowohl thetisch als antithetisch darlegen zu können, sonderte man den zur Begründung des theologischen Systems gehörigen exegetischen Apparat von dem wissenschaftlichen Vortrage des Systems selbst, und behandelte ihn in eigenen Werken. Solche Werke erhielten zwar nicht gleich anfänglich den Namen einer biblischen Theologie (Theologia biblica), mit welchem man vielmehr die sämmtlichen zum exegetischen

Digitized by Google

Theile der Theologie gehörigen Wissenschaften zu umfassen pflegte [1]); aber in der That enthalten sie die Keime, aus welchen späterhin sich der Begriff einer biblischen Theologie als besonderer Wissenschaft bildete. Nach Inhalt und Form waren sie von dem Vortrage des theologischen Systems abhängig. Dieser bestimmte die Auswahl, die Anordnung und die Behandlung der biblischen Beweisstellen. Eine kritische Sonderung der biblischen Zeiten und Personen, eine schärfere Unterscheidung der Religionsbegriffe des alten und neuen Testaments fand in ihnen nicht Statt; das gesammte exegetische Material wurde durchgängig so behandelt, als sei die ganze heilige Bibliothek von einer und derselben Hand verzeichnet worden. Diesen Charakter tragen durchgängig, bei mehr oder minder exegetischer Gründlichkeit, Gewandtheit und Unbefangenheit, die Werke von Sebastian Schmid [2]), Johann Hülsemann [3]), Georg König [4]), Johann Wilh. Baier [5]), Christian Eberhard Weismann [6]), Friedrich Samuel Zickler [7]) und Carl Haymann [8]). Aehnliche Schriften haben sich als Hülfsmittel für das dogmatische Studium auch noch in den neueren Zeiten Beifall zu verschaffen gewußt.

2. Behandlung der Wissenschaft aus dem populären und praktischen Gesichtspunkte.

Durch den Einfluß der pietistischen Streitigkeiten war unter den deutsch-protestantischen Theologen schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Richtung auf das Populäre und Praktische im Vortrage des Systems vorherrschend gewor-

1) Vgl. S. 4. und *Calovii* Syst. theol. Vol. I. p. 9.

2) Collegium biblicum prius, in quo dicta V. T., et collegium biblicum posterius, in quo dicta N. T. iuxta seriem locorum communium theologicorum explicantur. Argentorati 1671. 4. und öfter.

3) Vindiciae S. S. per loca classica systematis theologici in dessen: Opp. posthuma ed. *Jo. Ad. Scherzer*. Lips. 1679. 4.

4) Vindiciae sacrae. Norimb. 1651. 4.

5) Analysis et vindicatio illustrium S. S. dictorum. Altorfii 1719. 4.

6) Institutiones theologiae exegetico-dogmaticae. Tubingae 1789. 4.

7) Ausführliche Erklärung der Beweissprüche der heiligen Schrift in der dogmatischen Gottesgelahrtheit. Jena 1753—1765. IV. 4.

8) Biblische Theologie. Lpzg. und Budissin, 4. Aufl. 1768. 8.

Digitized by Google

den. Die sogenannten Pietisten hatten dem kirchlichen Vortrage der Glaubenslehren insonderheit zum Vorwurfe gemacht, daß er eine Menge leerer Speculationen in sich aufgenommen habe. Den ursprünglichen, durchgängig auf das Praktische gerichteten Geist der biblischen Schriftsteller glaubte man nun nur dadurch wieder hervorrufen zu können, daß man die biblischen Religionsbegriffe nach ihrem ursprünglichen Inhalte und Zusammenhange, unabhängig von späteren kirchlichen Bestimmungen, in eigenen Werken darstellte. Um aber jene erbauliche Popularität zu behaupten, durch welche die biblischen Schriftsteller in ihren Zeiten sich einen so mächtigen Einfluß zu verschaffen wußten, verzichtete man in der Darstellung auf kritische und exegetische Genauigkeit; um echt biblisch zu lehren, reihte man biblische Aussprüche an einander, ohne die in ihnen enthaltenen Vorstellungen genau zu ermitteln, und um überall praktisch zu bleiben, gab man den biblischen Religionsbegriffen auch da einen praktischen Anstrich, wo sie in der That nur ein Interesse der Speculation befriedigen wollen [9]). Auf kritische Sonderung der Begriffe nach den verschiedenen biblischen Zeitaltern und Schriftstellern gingen diese Darstellungen gleichfalls nicht ein. Endlich aber raubte ihnen die beabsichtigte Opposition gegen das eingeführte kirchliche System gleich von vorn herein die historische Unbefangenheit. Bei dem ersten, welcher die biblische Theologie aus diesen Gesichtspuncten behandelt, Anton Friedrich Büsching [10]), schimmert diese Opposition gegen das herrschende kirchliche System nur leise hindurch und verräth sich we-

9) Zacharia (biblische Theologie, Bd. I. Einl. S. CXXX.) bemerkt über die Schriften dieser Art sehr richtig: „Sie verstehen durch biblische Theologie fast bloß eine ungelehrte, oder eine mit bloßen, ausdrücklichen Worten der Bibel allein ausgedruckte Theologie. Daher hat es nicht fehlen können, daß sie am Ende gar keine verständliche Theologie gehabt haben, da eben das, was in der Theologie einer Erklärung hauptsächtlich bedarf, unerkläret angenommen worden," u. s. w.

10) Er lieferte zuerst in seiner **Diss. inaug. exhibens epitomen Theologiae e solis literis sacris concinnatae. Gotting. 1756. 4.** einen kurzen Abriß, und in seiner **Epitome Theologiae e solis literis sacris concinnatae, una cum specimine Theologiae problematicae. Lemgoviae 1757. 8.** eine genauere Entwickelung der biblischen Theologie. Ueber die Streitigkeiten mit den Theologen seiner Zeit, in welche ihn diese Werke verwickelten, vgl. seinen eigenen Bericht in seiner Lebensgeschichte (Halle 1789. 8.) S. 286 ff.

Digitized by Google

nigstens nicht als Haupttendenz. Vorwaltend zeigt sich dieser mit einer vorgeblich rein biblischen Darstellung verbundene reformatorische Oppositionsgeist bei Wilh. Abrah. Teller [11]). Wichtiger indessen für die eigentliche Grundlegung unserer Wissenschaft wurde der Versuch Teller's, eine Theorie für die Auswahl, die kritisch-exegetische Untersuchung und die dogmatische Benutzung der biblischen Zeugnisse aufzustellen [12]).

Das bald nach Teller's Lehrbuche hervortretende Werk des berüchtigten Karl Friedrich Bahrdt [13]) kritisirt, ungeachtet es ein biblisches System ankündigte, doch nur den kirchlichen Lehrbegriff auf eine überaus flache und ungründliche Weise.

3. Die biblische Theologie als besondere Wissenschaft im Dienste der kirchlichen Dogmatik.

Unter den Reformationsversuchen, welche seit der Mitte des 18. Jahrhunderts das kirchliche System der deutschen Protestanten erschütterten, unternahm der Göttinger Theolog, Gotthilf Traugott Zachariä, eine neue Bearbeitung der biblischen Theologie [14]). Seine Absicht bei dem ausführlichen Werke war gerichtet auf eine biblische Kritik der wichtigsten Lehrsätze der kirchlichen Dogmatik. Es sollte vor Allem dazu dienen, „die systematischen und biblischen Ideen unter einander zu vergleichen und genau zu untersuchen, was bei den angenommenen systematischen Ideen, welche jederzeit ihre Quelle in gewissen biblischen Ausdrücken haben, richtig oder unrichtig sei." Dies sollte und konnte nicht allein erreicht werden durch bloße Erläuterung der im System gebräuchlichen Beweisstellen: es gehörte dazu auch eine Zusammenstellung der aus jenen fließenden Merkmale und Begriffe, eine Anordnung derselben nach biblischen Grundbegriffen, und eine Erläuterung der besonderen Bedeutung, welche sie durch ihre Verbindung unter einander, und durch ihre Beziehungen auf einander erhalten. Da es indessen

11) Lehrbuch des christlichen Glaubens. Helmst. 1764. 8.

12) Topice sacrae Scripturae. Lips. 1761.

13) Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik. Gotha und Leipz. 1769. 70. 2 Thle. 8.

14) Biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren. 3te Aufl. Th. 1—4. Götting. 1786. Th. 5. ausgearbeitet von Johann Karl Vollborth. Ebds. 1786. 8.

Digitized by Google

die Lehrsätze der kirchlichen Dogmatik waren, welche einer Kritik unterworfen wurden, so mußte die Darstellung in dieser Beziehung durch die Beschaffenheit der Kirchenlehre bestimmt werden und konnte sich nicht als eine durchaus unabhängige darstellen. Dadurch aber, sowie durch die gänzliche Vernachlässigung des geschichtlichen Verfahrens und einer kritischen Sonderung der Zeiten und Personen [15]), verlor das sonst verdienstliche Werk Zachariä's an wissenschaftlicher Brauchbarkeit. Die zunächst sich anschließende Bearbeitung der Wissenschaft von Wilhelm Friedrich Hufnagel [16]) hätte richtiger den Namen „historisch-kritische Sammlungen über die biblischen Beweisstellen in der Dogmatik" erhalten. Denn auf solche Sammlungen beschränkt sich in der That der wichtigste Theil dieser Arbeit, und die kurzen Hauptsätze, unter welche die Bibelstellen zusammengefaßt werden, dienen mehr zu flüchtiger Verknüpfung, als daß sie dem Ganzen wissenschaftlichen oder auch nur historischen Zusammenhang gewähren könnten. Von Zachariä wich der Verfasser auch darin ab, daß er die biblische Theologie wiederum zu beschränkt als bloße „Glaubenslehre" faßte, und die Moral nicht in den Zusammenhang des Ganzen aufnahm. Zunächst folgten die Bearbeitungen der Wissenschaft, durch welche sich Christoph Friedrich Ammon einen Namen erwarb [17]). Sie schließen sich, obwohl um vieles reicher ausgestattet mit feinen exegetischen Beobachtungen und unabhängiger von dem kirchlichen Systeme, doch der Methode und wissenschaftlichen Ansicht nach genau an Hufnagel an. Denn auch sie verkennen den historischen Charakter der Wissenschaft, werfen verschiedene Zeiten und Personen so unkritisch durch einander, daß nicht einmal die Vorstellungen des A. und N. Testaments gesondert erscheinen, und fassen die Wissenschaft selbst aus dem bloßen Gesichtspuncte einer Propädeutik [18]). Die Unabhängigkeit von der

15) Andeutungen in der Einl. zeigen, daß ihm die Sache nicht fremd war. Vgl. S. VI. VII. XVII. XXXVIII. XXXIX.

16) Handbuch der biblischen Theologie, 1. Bd. Erlangen 1785. 2. Bdes. 1. Abth. 1789. Das Werk sollte in drei Bänden vollendet werden; es ist aber nicht mehr erschienen.

17) Entwurf einer reinen biblischen Theologie. Erlangen 1792. 8. und: Biblische Theologie. 2te verbess. Aufl. Das. 1801. 1802. III. Bde. 8.

18) Bibl. Theol. Bd. I. S. 2. „Die biblische Theologie soll eine ge-

Digitized by Google

Dogmatik aber (welche Vorrede S. XVI. behauptet wird) erscheint nur als Unabhängigkeit „von den Lehrmeinungen und Hypothesen des kirchlichen Dogmatikers;" von der Dogmatik dagegen, wiefern sie eine der herrschenden Bildung in der Gegenwart entsprechende, wissenschaftliche Begründung der biblischen Religionslehre aufstellen soll, ist sie so wenig unabhängig, daß sie vielmehr nur eine Vorbereitung für dieselbe beabsichtigen und daher nicht allein die historischen, sondern auch die philosophischen Ergebnisse der untersuchten Bibelstellen umfassen soll. Die biblische Moral aber wird ausdrücklich (Vorr. S. VII.) von dem Vortrage ausgeschlossen. Endlich gehört hierher die Dogmatik von Gottlob Christian Storr [19]). Sie zeigt sich, obwohl dem Geiste der Behandlung nach wesentlich von der Ammon's verschieden und von dem Grundsatze geleitet, reine biblische Begriffe in wissenschaftlicher Verbindung zu erläutern, dennoch durchgängig von dem kirchlichen Systeme der Protestanten abhängig.

4. Versuche, die biblische Theologie als historische Wissenschaft zu behandeln.

Zunächst suchte man die durch eine biblische Theologie zu lösende Aufgabe uud die Methode des Verfahrens dabei genauer zu zeichnen. Dies geschah, nachdem Johann Georg Hoffmann [20]) den Eifer für ihr Studium anzufachen gesucht hatte, durch Johann Philipp Gabler [21]). Ihm gebührt das

naue Kenntniß der reinen (d. h. von aller Eigenheit des Vortrags abgesonderten. Vgl. Vorrede S. XXII.) Resultate derjenigen Schriftstellen enthalten, aus welchen die Lehrsätze der biblischen Dogmatik (die also von derselben zu unterscheiden wäre) abgeleitet werden." Vgl. S. 9: „Die biblische Theologie liefert nur Materialien, Grundbegriffe und Resultate der Bibel, ohne sich jedoch um den Zusammenhang derselben zu bekümmern (?!), oder sie in ein künstliches (?) System zu winden. Dieß Geschäft bleibt allein dem Dogmatiker vorbehalten, der diese Resultate an einander kettet," u. s. w.

19) Doctrinae christ. pars theoretica, e sacris literis repetita. Stuttg. 1793. 8. und öfter. Deutsch, mit Erläuterungen aus andern, vornämlich des Verf. eigenen Schriften und mit Zusätzen aus der theologischen Literatur seit dem Jahre 1793 versehen, von Karl Christian Flatt. Stuttg. 1803. 8. Zweite verb. u. verm. Aufl. Ebds. 1813. Bd. I. 8.

20) Oratio de Theologiae biblicae praestantia. Altorfii 1770. 4.

21) Oratio de iusto discrimine Theologiae biblicae et dogma-

Digitized by Google

Verdienst, den Unterschied der biblischen und dogmatischen oder vielmehr systematischen Theologie zuerst richtig erkannt und in dem historischen Charakter der ersteren, dem wissenschaftlichen der letzteren gefunden zu haben. Nach dieser Unterscheidung bestimmt sich der biblische Bestandtheil der Dogmatik durch Ermittelung des Allgemeingültigen in den Bibellehren, welches mit Hülfe der Philosophie aus dem bloß Localen, Temporellen und Individuellen muß herausgefunden, wissenschaftlich begründet und verknüpft werden. Dagegen hat es die biblische Theologie lediglich mit der factischen Ermittelung der in den biblischen Schriften wirklich enthaltenen Religionsbegriffe zu thun, und muß auch das bloß Locale, Temporelle und Individuelle aufnehmen, weil es gerade am meisten charakteristisch ist für die religiöse Denkart des Zeitalters und der einzelnen Personen. Um nun diesen historischen Charakter streng behaupten, vor Allem aber das Successive in dem Entwickelungsgange der biblischen Religionsbegriffe anschaulich darstellen zu können, wurde eine genaue Beachtung der chronologischen Folge, verbunden mit Unterscheidung der verschiedenen Lehrer, im Vortrage empfohlen. Diese und ähnliche Grundsätze wurden dann auch in mehren Stellen seines theologischen Journals bald von neuem eingeprägt, bald auch weiter ausgeführt [22]). Die zunächst folgenden Untersuchungen von C. Chr. Ehrhardt Schmidt [23]) unterwarfen die bisherigen unbestimmten Begriffe einer scharfen Kritik. Ausgeführt aber wurde eine Bearbeitung der biblischen Theologie nach den Grundsätzen Gabler's, welche man anfänglich von ihm selbst vergeblich erwartete, durch eine Reihe von Schriften, welche Georg Lorenz Bauer, doch nur zum Theil unter seinem Namen an's Licht stellte [24]). Alle diese

ticae regundisque recte utriusque finibus. Altorfii 1787. 4., wieder abgedruckt in seinen: kleineren theologischen Schriften. Ulm 1831. Bd. 2. S. 179—198.

22) z. B. Bd. I. St. 3. S. 554 ff. Bd. V. St. 2. S. 361 ff. St. 3. S. 594 ff.

23) Dissertt. II. de Theologia biblica. Jenae 1788. 4. Vgl. Paulus Bibliothek von Anzeigen kleiner Schriften. Bd. I. S. 361—371.

24) Es gehören hierher folgende Werke:

1. Theologie des A. T's., oder Abriß der religiösen Begriffe der alten Hebräer, von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen

Digitized by Google

Werke, obwohl von dem Einflusse der flachen Denkart ihres Zeitalters keineswegs frei zu sprechen und selten eine tiefer eingehende Forschung und Kritik verrathend, auch zu sehr in das Einzelne und Kleinliche bei der Absonderung sich verlierend, enthalten dennoch, besonders die über das N. T., sehr brauchbare Materialien zur Beurtheilung der religiösen Individualität der einzelnen biblischen Schriften und Schriftsteller, so wie ihnen auch das Verdienst gebührt, den historischen Charakter der Wissenschaft wenigstens im Allgemeinen so richtig erkannt als festgehalten zu haben [25]).

Epoche. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Lpzg. 1796. 8. Als exegetische Beilage dazu diente folgendes Werk:

2. **Dicta classica V. Ti. notis perpetuis illustrata. Lips. 1798. 99. 8. Sectt. II.** Da die chronologische Methode in der biblischen Theologie des A. T's. noch nicht bei den Lehrstücken von Gott und der Vorsehung befolgt war, so wurde dies Veranlassung zu einer ferneren ergänzenden Schrift:

3. Beilagen zur Theologie des A. T's., enthaltend die Begriffe von Gott und Vorsehung, nach den verschiedenen Büchern und Zeitperioden entwickelt. Lpzg. 1801. 8. Weil ferner die mythische Einkleidung der Religionsbegriffe in allen diesen Schriften nur obenhin berührt war, so folgte noch eigens eine

4. Hebräische Mythologie des A. und N. T's. 2 Bde. Lpzg. 1802. 8. Die Sittenlehren, obwohl den allgemeinen Grundsätzen nach schon in die biblische Theologie des A. T's. aufgenommen, fanden eine ausführlichere Entwickelung in der

5. Biblischen Moral des A. T's. 2 Bde. Lpzg. 1803. 8. Nach einem ausgedehnteren Plane und weit tieferen Eindringen in das Individuelle der einzelnen Schriftsteller und Schriftwerke bearbeitete er

6. Die biblische Theologie des N. T's. 4 Bde. Lpzg. 1800—1802. 8., welche jedoch unvollendet blieb, da der fünfte Band, welcher eine Erläuterung der Religionsbegriffe in dem Briefe des Jakobus und dem an die Hebräer umfassen sollte, nicht erschienen ist. Die Entwickelung der moralischen Vorstellungen des N. T's. blieb dagegen folgenden Werken vorbehalten;

7. Biblische Moral des N. T's. 2 Bde. Lpzg. 1804. 1805. 8. Ein akademisches Lehrbuch der ganzen biblischen Theologie lieferte er endlich in der Schrift:

8. **Breviarium theologiae biblicae. Lips. 1803. 8.**

25) Der von ihm zu Grunde gelegte Begriff der Wissenschaft erhellt aus folgender Beschreibung (Bibl. Theol. des N. T's. Bd. I. §. 2.): „Die biblische Theologie ist eine reine und von allen fremdartigen Vorstellungen gesäuberte Entwickelung der Religionstheorie der Juden vor Christo und Jesu und seiner Apostel, nach den verschiedenen Zeitaltern und nach den verschiede-

Digitized by Google

5. Neueste Geschichte der biblischen Theologie.

Seit Bauer's Bemühungen um eine fleißigere Bearbeitung der Wissenschaft schien das Interesse für den Anbau derselben sich eine Zeit lang vermindert und selbst der richtige Begriff ihres historischen Charakters sich wieder verdunkelt zu haben. Verkannt wenigstens wurde der letztere in dem Werke, welches Gottlieb Philipp Christian Kaiser zu Erlangen zunächst unter dem Namen einer biblischen Theologie herausgab [26]). Die Absicht desselben ging dahin, den Zusammenhang der Religionsbegriffe und des Cultus der biblischen Schriften mit den Religionen der Völker überhaupt, zumal der des Alterthums durch eine in das Einzelne eingehende Vergleichung zu erläutern, um auf diesem Wege die Anerkennung eines religiösen Universalismus, oder einer allgemeinen, nur nach den Völkern und Zeiten sich in verschiedenen Formen aussprechenden, Gottesoffenbarung zu gewinnen. Nun kann zwar von dem biblischen Theologen mit Recht gefordert werden, daß seine Darstellung den universalen Standpunct eines Geschichtsschreibers festhalte; allein die Ueberzeugung von der Richtigkeit des universalen Standpuncts an sich hervorzubringen, kann höchstens die Aufgabe für eine allgemeine Religionsgeschichte, nicht aber für die geschichtliche Entwickelung einer einzelnen Religionsform werden. Diese letztere nämlich wird sich, verfolgt sie eine solche Tendenz, auch so sehr in die vergleichende Charakteristik der sämmtlichen übrigen Religionsformen hinein verlieren müssen, daß sie darüber ihren speciellen historischen Charakter einbüßt und eine schwankende Stellung zwischen der allgemeinen und besonderen Religionsgeschichte gewinnt. Damit ist auch der eigenthümliche Charakter dieses Werkes bezeichnet, welches im Uebrigen durch scharfsinnige Combinationen und einen Reich-

nen Kenntnissen und Ansichten der heiligen Schriftsteller, aus ihren Schriften hergeleitet." Der historische Charakter, welchen die Darstellung tragen soll, ist damit allerdings deutlich genug bezeichnet, nur hätte das Fortschreitende in der Entwickelung der Religionsbegriffe angedeutet werden sollen.

26) Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch-vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion. Erster oder theoretischer Theil. Erlangen 1813. Zweiter oder praktischer Theil. Erster Abschnitt. Der Cultus. Ebdas. 1814. 8. Zweiter Abschnitt. Die Moral. Ebdas. 1821. 8.

Digitized by Google

thum, wenn auch nicht an wohlbegründeten, doch an neuen Ergebnissen Aufsehn erregt hat. Gleichzeitig erschien die biblische Dogmatik von Wilhelm Martin Leberecht de Wette [27]). Ihre Eigenthümlichkeiten will der Verfasser selbst theils in die Art der historischen Ausmittelung, theils in die philosophische Ansicht gesetzt wissen. Das Charakteristische der ersteren liegt in der Durchführung der mythischen Ansicht, nach welcher Vieles als zur Einkleidungsform gehörig erscheint, was früher als baare religiöse Ueberzeugung galt. Dann aber ist in dieser Beziehung auch eine hier zuerst vollständig vollzogene zweifache kritische Scheidung wesentlich: nämlich einmal die Unterscheidung des Nationell-Particularistischen von dem Universalistischen in den religiösen Vorstellungen der biblischen Schriftsteller, und für's zweite die durchgeführte scharfe Sonderung des Hebraismus und Judaismus als zweier verschiedenen religiösen Bildungsstufen. Auch die genauere Verbindung, in welche der Verlauf der Volksgeschichte mit der fortschreitenden Entwickelung der Religionsbegriffe gebracht wird, trägt zur richtigeren Auffassung und Beurtheilung der letzteren wesentlich bei. Endlich findet man die kritische Untersuchung des gesammten Quellen-Apparates mit größerer Umsicht und Folgerichtigkeit angestellt, die moralischen Vorstellungen in ihrer ursprünglichen Verbindung mit den religiösen vorgetragen und die jedesmalige Einwirkung der Religionsbegriffe auf die Gestaltung der Andacht und die fromme Gemüthsstimmung nachgewiesen. Ungünstiger dagegen hat die zweite Eigenheit, nämlich die befolgte philosophische Ansicht, auf die Auswahl, die Stellung und Beurtheilung der Religionsbegriffe selbst eingewirkt. Nach dem willkürlichen Grundsatze nämlich, „daß nur das, was nach philosophischem Begriffe zu der Religion gehört, auch in der geschichtlichen oder dogmatischen Aufstellung einer gegebenen Religion als Bestandtheil derselben anerkannt werden dürfe," werden nur solche religiöse Vorstellungen, welche in das Gebiet des aufgestellten philoso-

27) Biblische Dogmatik der Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Erste Aufl. Berlin 1813. Zweite verbesserte 1819. Dritte 1830. 8.

Digitized by Google

phischen Religionsbegriffes fallen, in die Darstellung aufgenommen, und auch ihre Stellung und ihr Gewicht wird durch die Grundsätze jener eigenthümlichen Religionsphilosophie bedingt. Nach diesem Verfahren aber erfährt man eben nur so viel von den religiösen Vorstellungen der biblischen Schriftsteller, als sich mit der de Wette'schen Religionsphilosophie vereinigen ließ. Damit aber wird der Aufgabe einer geschichtlichen Darstellung auf keine Weise entsprochen. Denn nach dieser soll gezeigt werden, was die biblischen Schriftsteller unter den Religionsbegriff subsumirten und was ihnen als religiöse Vorstellung galt, nicht aber was irgend ein neuer Religionsphilosoph unter seinen Religionsbegriff glaubt aufnehmen zu können oder von demselben ausschließen zu müssen.

Zunächst folgten wieder allgemeine Untersuchungen, welche, obwohl sie hauptsächlich nur die biblische Theologie des N. T's. betreffen, dennoch auf den Vortrag der Wissenschaft überhaupt können angewendet werden. Dahin gehört zuerst eine Abhandlung von Karl Wilhelm Stein [28]). Er erklärt sich gegen das philosophische Verfahren de Wette's, und sucht die Wissenschaft wieder streng auf ein historisches Princip zu gründen. Sehr richtig wird in dieser Beziehung hervorgehoben, daß die biblische Theologie weder in formeller, noch in materieller Hinsicht von der Religionsphilosophie abhängig werden dürfe, indem es ihr gar nicht um Vernunftmäßigkeit der Lehrsätze, sondern nur um ihre factische Gewißheit, nicht um regelrechte Systematik, sondern um die Darlegung eines historischen Zusammenhanges zu thun sei; daß sie eben deshalb die Glaubens- und Sittenlehre in der engsten, unzertrennlichsten Verbindung vorzutragen habe. Bei der biblischen Theologie des N. T's. aber soll die Hauptaufgabe darin bestehen, die ursprünglichen religiösen Ueberzeugungen Jesu vermöge einer Ausmittelung der bei allen neutestamentlichen Schriftstellern übereinstimmenden Vorstellungen zu entdecken. Diese hier nur angedeutete Ansicht wurde vollständig entwickelt von August Gottlieb Ferdi-

28) Ueber den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie des N. T's. in den Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie von Keil und Tzschirner. Bd. III. St. 1. S. 151 — 204.

Digitized by Google

nand Schirmer [29]), obwohl unter Voraussetzungen, bei welchen zu befürchten steht, daß sie der historischen Treue und Unpartheilichkeit des Vortrags nachtheilig werden. Auch das neueste Werk von Ludwig Friedr. Otto Baumgarten-Crusius [30]) zeichnet sich mehr durch gründliche Quellenforschung, philosophische Tiefe und neue Aufklärungen im Einzelnen aus, als daß es die Grundsätze des Vortrags einer historischen Wissenschaft weiter entwickelt und streng festgehalten hätte. Die vollständigere Begründung dieses Urtheils habe ich gegeben in einer Recension jener Schrift in der Allgemeinen Literatur-Zeitung. Halle 1829. Febr. Nr. 21—24, worauf ich deshalb hier verweise, weil sie sich zugleich über alle in dieser Einleitung berührten Gegenstände vollständiger verbreitet. Ueber die besonderen Bearbeitungen der biblischen Theologie des A. T's. und der des N. T's. und einzelner Schriften oder Schriftstellen des A. und N. T's. wird in den besonderen Einleitungen zu den einzelnen Theilen unserer Wissenschaft gehandelt werden.

Faßt man nun das bisher Geleistete zusammen, so möchte sich ergeben, daß der Begriff der biblischen Theologie als einer lediglich historischen Wissenschaft noch in keiner der bisherigen Darstellungen streng aufgefaßt und richtig durchgeführt worden sei, indem bald das falsche Streben nach einer praktischen oder populären Behandlungsweise, bald unrichtige Vorstellungen von ihrem Verhältniß zum theologischen System, zur allgemeinen Religionsgeschichte oder auch zur Religionsphilosophie, den wahren Gesichtspunct verrückten. Daher bei den meisten biblischen Theologen dieselben biblischen Beweisstellen, wie sie gerade in dem Systeme gebräuchlich sind, eine ähnliche Reihenfolge der Abschnitte und Hauptstücke, eine ähnliche Verknüpfung der Vorstellungen, ja Theologumenen, auf welche man nimmermehr gerathen konnte, ohne die Kirchendogmatik einer bestimmten Confession vor Augen zu haben. Die Zeitfolge wird bald nach einer solchen Vereinzelung des Stoffs behauptet, die Vorstellungen selbst so zwecklos nach den Personen unterschieden, daß jeder Gesammteindruck sich verlieren muß, während bei Anderen

29) Die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältniß zu dem Ganzen der Theologie. Bresl. 1820. 8.

30) Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828. gr. 8.

Digitized by Google

gar keine Succession im Entwickelungsgange der Religionsbegriffe durch die Art des Vortrags bemerklich wird. Aus der Wahrnehmung dieser bisherigen Mängel im Vortrage und der Auffassung des eigentlichen Geistes der Wissenschaft entstand der gegenwärtige Versuch einer neuen Bearbeitung derselben aus dem rein historischen Gesichtspuncte. Sollte es ihm gelungen sein, diesen nach aller Strenge und in solcher Lauterkeit durchgeführt zu haben, daß nicht nur Christen aller Confessionen, sondern auch Nichtchristen, sobald ihnen die Quellen gründlich bekannt sind, anerkennen müßten, ihr religiöser Lehrinhalt sei durch denselben nach seinem Entwickelungsgange in der Zeit so wie nach seinem inneren Zusammenhange bei den Zeugen getreulich und vollständig erläutert worden, so würde er auch seine Absicht vollkommen erreicht haben, und Angriffe aus irgend einem vorgefaßten philosophischen oder dogmatischen Gesichtspuncte würden ihn so wenig treffen können, als sie den lediglich nach Ermittelung des wirklich Geschehenen forschenden Historiker überhaupt berühren können.

§. 5.

Methode für die Behandlung der biblischen Theologie.

Als geschichtliche Darstellung muß sich die biblische Theologie in ihrem Vortrage von historischen Principien leiten lassen. Aus dieser Forderung gehen nun folgende wesentliche Bestimmungen für den Vortrag hervor: 1. Sorgfältige Unterscheidung der Zeiten und Lehrer, sowie der unmittelbaren oder mittelbaren Darstellung und Lehre. 2. Strenges Festhalten der Ansicht und Denkart der biblischen Lehrer und Schriftsteller bei der Auffassung und Stellung ihrer Religionsbegriffe. 3. Darlegung und Erläuterung der symbolisch-mythischen Einkleidungsformen und des Verhältnisses derselben zu den reinen Begriffen sowohl, als auch zu der Ueberzeugung des Lehrers. 4. Erläuterung des Verhältnisses der Lehren und Lehrarten zu den jedesmaligen äußeren Zuständen des Volkes, namentlich zu den Ort- und Zeitbedingungen, unter welchen sie sich bildeten. Endlich 5. Nachweisung des Ursprunges der Begriffe in den ersten Quellen.

Diese Bestimmungen müssen nun einzeln genauer erläutert werden:

Digitized by Google

Erstens: Die biblische Theologie umfaßt einen langen Zeitraum der religiösen Entwickelung eines bestimmten Volkes. In diesem Zeitraume lassen sich aber gewisse Abschnitte unterscheiden, von welchen aus die religiöse Entwickelung eine neue Richtung nimmt und einen verschiedenen Charakter gewinnt. Die geschichtliche Darstellung der biblischen Religionsbegriffe hat nun zunächst diese Abschnitte oder Stufen in der Entwickelung der religiösen Cultur zu ermitteln und danach ihre Eintheilung des Stoffes nach Zeitabschnitten oder Perioden zu bilden. Die Epoche, welche von diesem Standpuncte aus am stärksten hervortritt, ist die von Jesus unternommene durchgängige Läuterung und Vollendung des Judenthums. Sie bildet also den Hauptabschnitt, nach welchem der Vortrag der biblischen Theologie in zwei Haupttheile zerfällt: I. Biblische Theologie des A. T., welche den ganzen Zeitraum der vorbereitenden religiösen Entwickelung bis auf Christus umfaßt; und II. Biblische Theologie des N. T., welche die von Jesus begonnene und von seinen Schülern in seinem Geiste fortgesetzte Läuterung und Vollendung des Judenthums in sich schließet. In dem ersten Zeitabschnitte führt sodann die Heimkehr der exilirten Hebräer in's Vaterland, und die damit sich ergebende Einwirkung persischer Religion und griechischer Philosophie auf die alten Religionsbegriffe des Volkes die bedeutendste Veränderung der religiösen Denkart herbei. Danach unterscheiden sich in der biblischen Theologie des A. T's. wieder zwei Zeiträume: 1. die Periode des Hebraismus, welche die religiöse Entwickelung der Hebräer bis auf das Ende des Exils umfaßt, und 2. die des Judaismus, welche die veränderte religiöse Denkart der Juden von dem Ende des Exils an bis auf Christum in sich schließt. Gleicherweise bildet in der Theologie des N. T's. der Anfang einer selbstständigen apostolischen Wirksamkeit eine stark hervortretende religiöse Bildungsstufe, und sie zerfällt danach in zwei Zeitabschnitte: 1. Evangelische Lehre oder Darstellung der von Jesu selbst vorgetragenen religiösen Ideen, und 2. apostolische Lehre oder Darstellung der Art und Weise, wie die religiösen Ideen Jesu von seinen nächsten Schülern und deren Gehülfen aufgefaßt und weiter entwickelt wurden.

In einer jeden dieser Perioden oder Abschnitte der bibli-

Digitized by Google

schen Theologie sind nun zuerst die Quellen auszumitteln, aus welchen die Beschaffenheit der Religionsbegriffe während derselben erkannt wird, und nach Zeitalter und Verfasser, nach der Beschaffenheit ihres Textes und dem Grade ihrer Glaubwürdigkeit kritisch zu bestimmen. Hier muß auch gezeigt werden, in welchem Verhältnisse die Quellen selbst zu der darzustellenden Lehre stehen, ob der Lehrer in ihnen seine eignen religiösen Vorstellungen unmittelbar entwickelt, oder von den religiösen Vorstellungen und Lehrvorträgen eines andern Lehrers Bericht erstattet. Der letztere Fall findet z. B. bei den Quellen für die Lehre Jesu im N. T., im A. T. aber größtentheils bei den Quellen für den ursprünglichen Mosaismus statt. Sodann sind die äußeren Verhältnisse des Volkes und der Lehrer in einem jeden Zeitabschnitte nach ihren Veränderungen im Großen und inwiefern sie auf die Lehre einwirkten, darzulegen; oder es ist eine Uebersicht der Geschichte des Volkes und der einzelnen Lehrer aus dem Gesichtspuncte der religiösen Bildung zu geben, weil der Geist der Lehre nur in jedesmaliger Verbindung mit der Geschichte verstanden werden kann. Endlich ist auszumitteln, in welchen religiösen Begriffen alle Zeugen aus einem solchen Zeitabschnitte übereinstimmen, oder welche allgemeine religiöse Ansicht bei ihnen Allen zu Grunde liegt. Dies Allen Gemeinsame bildet den religiösen Grundcharakter der Periode, welcher bei der Darstellung der religiösen Begriffe im Einzelnen und nach den verschiedenen Individualitäten als Maaßstab, und als das Band, wodurch das Einzelne zusammengehalten wird, betrachtet werden muß. Diesen drei Aufgaben nun suchen wir in dem allgemeinen Theile der einzelnen Abschnitte oder Perioden zu genügen. Nach Maaßgabe des ermittelten religiösen Grundcharakters der besondern Zeitabschnitte ist dann auch die Anordnung und Stellung der einzelnen Begriffe im Vortrage zu bestimmen. Daher darf auch für diese Anordnung kein gleichförmiges Schema durch alle Abschnitte hindurch gewählt werden. Bei der Darstellung eines jeden Religionsbegriffs aber fordern die Gesetze des geschichtlichen Vortrages, daß die chronologische Succession, so weit sie sich nur irgend durch kritische Forschung sichern läßt, festgehalten werde. Diese Regel leidet jedoch eine Beschränkung, wenn sich unter den Lehrern selbst verschiedene Richtungen unterscheiden lassen,

Digitized by Google

nach welchen die Entwickelung eines Religionsbegriffs verfolgt wird, so daß gewissermaßen verschiedene Schulen hervortreten. In diesem Falle nämlich fordern die Gesetze des geschichtlichen Vortrags, diese verschiedenen Richtungen scharf aus einander zu halten und jede nach ihrer chronologischen Succession darzulegen. — Endlich bei mittelbaren Quellen ist zuvörderst der ursprüngliche Lehrinhalt von den Beimischungen der Referenten kritisch zu sondern, das nach dieser Sonderung sich als Ursprüngliches Ergebende aber chronologisch dahin zu ordnen, wo der Lehrer selbst lebte, für dessen Begriffe die mittelbare Quelle zeugt. Dies Verfahren findet besonders Anwendung bei der Ermittelung und Anordnung des ursprünglichen Religionsbegriffs Mose's im A. T. und Jesu im N. T.

Durch die zweite Bestimmung ist nicht allein die Unabhängigkeit vom kirchlichen Systeme, sondern auch eine gleiche Unabhängigkeit von jedem philosophischen Parteiinteresse gefordert. Der Vortrag der biblischen Theologie soll sich nicht dadurch bestimmen lassen, ob die Anordnung, welcher er folgt, den Gesetzen einer philosophischen Wissenschaft entspreche, oder die dargelegten Begriffe selbst ihren Merkmalen nach philosophisch begründet und zu einer auf Vernunftgründen beruhenden Ueberzeugung geführt werden können. Denn die geschichtliche Darstellung der Religionsbegriffe eines Volkes soll sich darauf beschränken, daß sie die religiösen Vorstellungen sowohl ihrem Inhalte als auch ihrer Verbindung nach genau so wieder gibt, wie sie in den ursprünglichen Zeugen sich aussprechen.

Die dritte Forderung ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der zweiten. Soll nämlich die biblische Theologie ein vollständiges Bild von der Denkart der biblischen Schriftsteller geben, so muß sie nicht nur die denselben eigenthümlichen Begriffe, sondern sie muß auch die ihnen eigenthümliche Form der Einkleidung derselben in ihre Darstellung aufnehmen. Sie muß also neben dem Begriffe auch das Symbol und den Mythus umfassen. Zu der vollständigen Kenntniß der Denkart der biblischen Verfasser gehört aber auch noch, daß gezeigt werde, in welchem Verhältnisse die eigene Ueberzeugung der Verfasser zu den Symbolen und Mythen stand, oder ob diese Formen ihnen als solche bewußte waren, oder ob sie sich ihrer als

Digitized by Google

solcher unbewußt blieben und sie dieselben mit den Begriffen selbst verwechselten.

Der vierten Forderung suchen wir in unserer Darstellung dadurch zu genügen, daß wir in die allgemeinen Theile jedes einzelnen Abschnitts eine kritische Uebersicht der Geschichte des Volks, wiefern sie auf die religiöse Bildung desselben Einfluß hatte, aufnehmen.

Die fünfte Forderung endlich verlangt, daß jeder biblische Religionsbegriff bis auf seine Entstehung zurückgeführt werde. Diese läßt sich nun entweder bei den biblischen Schriftstellern selbst nachweisen oder sie verliert sich in auswärtige Religionen und Philosopheme. Daraus ergibt sich die Nothwendigkeit einer Vergleichung dieser letzteren, um nachzuforschen, ob aus ihnen ein biblischer Religionsbegriff abgeleitet werden könne. Die auswärtigen Religionen und Philosopheme, welche in dieser Beziehung in Betracht kommen können, müssen natürlich ihrem Alter nach über das erste Hervortreten der biblischen Vorstellungen, welche aus ihnen abzuleiten sind, hinausgehen. Im Einzelnen gehören dahin hauptsächlich folgende:

1. für die Anfänge der Religionsbegriffe im Zeitalter des Hebraismus

a) die alt-ägyptische Religion. — Hauptwerk: ***P. E. Jablonski*** **Pantheon Aegyptiorum, seu de diis eorum. Francof. ad Viadr. 1750—52. III Partt. 8.**, und desselben: **Opuscula ed. Jon. Guil. Te Water. Lugd. Bat. 1804—1813. IV Tomi. 8.**

b) die vorderasiatischen, besonders syrischen Religionen. — Hauptwerk: ***Jo. Seldenus,*** **de Diis Syris syntagmata II. Lips. 1662.** Reich an Beiträgen dazu ist auch Creuzer's Symbolik und Mythologie. 2 Bde.; der unkritischen und verworrenen Darstellung von Görres nicht zu gedenken.

2. für den Judaismus

a) die alt-persische Volksreligion oder die Lehre Zoroasters. — Hauptquelle: Zend-aveſta, Zoroasters lebendiges Wort, deutsch von J. F. Kleuker. Riga 1776—83. V. 4. Bestes Hülfsmittel: J. G. Rhode, die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder

Digitized by Google

und Perser und des Zendvolks. Frankf. am M. 1820. gr. 8.

b) das Platonische System, dessen Kenntniß besonders für die Darstellung des alexandrinischen Judenthums von Wichtigkeit wird. Hauptquelle: die Werke des Plato.

Diese beiden letzteren Systeme sind auch bei der Theologie des N. T. besonders zu berücksichtigen. Außerdem wird bei diesem noch die Vergleichung des Neoplatonismus und des Religionssystems der Johannesjünger (Zabier) Manches zur Erläuterung beitragen. Endlich können aber auch in vielen Fällen Analogieen aus anderen, selbst neueren Religionen dazu dienen, die Religionsbegriffe der Bibel zu erläutern. Um solche Analogieen kennen zu lernen, müssen die Werke über allgemeine Religionsgeschichte verglichen werden. Dahin gehören besonders die ältern von *Gerh. Jo. Vossius*, de theologia gentili et physiol. christ. libb. IX. Amstel. 1750. f. und *R. Cudworth*, Systema intellectuale huius universi ex angl. vert. et illustr. J. L. Mosheim. Jenae 1733. II. fol., auch zum Theil *Bruckeri* Hist. critica philosophiae. Lips. 1742—67. 5 Bde. 4.; von neuern Christph. Meiners allgemeine kritische Geschichte der Religionen. Hann. 1806. 1807. 2 Bde. 8., *Benj. Constant*, de la religion considerée dans sa source, ses formes et ses developpemens. Paris 1826—28. 4 Bde. gr. 8. Dasselbe Werk erschien deutsch unter dem Titel: die Religion nach ihrer Quelle, ihren Gestalten und ihren Entwickelungen; mit Vorwissen des Verfassers aus dem Franz. übers., mit Anmerkungen deutsch herausgegeben von Ph. A. Petri. Berl. 1824—29. III. 8., de Wette, Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben. Berl. 1827. 8. Jedoch ist Behutsamkeit bei der Auswahl dieser Analogieen zu empfehlen, da die Aehnlichkeit oft nur täuschend ist und die richtige Ansicht des biblischen Begriffs leicht durch eine schiefe Zusammenstellung mit halbwahren Analogieen getrübt wird. In dieser letzteren Beziehung ist besonders in Kaiser's biblischer Theologie häufig gefehlt worden.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Der Hebraismus.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Der Hebraismus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Darstellung der Religionsbegriffe der Hebräer bis zur Heimkehr aus dem babylonischen Exil.

Die Periode des Hebraismus beginnt mit den ersten Anfängen der biblischen Religionsbegriffe und führt deren allmählige Entwickelung in den biblischen Schriftstellern herab bis auf die Zeiten der Rückkehr des hebräischen Volkes aus dem babylonischen Exil, oder bis auf die Regierung des Cyrus, des Begründers der persischen Monarchie. Außer den schon §. 4. genannten Erläuterungsschriften Bauer's zur biblischen Theologie des A. T's. verdient bei diesem Zeitabschnitte als Hülfsmittel folgendes durch erschöpfende Vollständigkeit in den Nachweisungen sich auszeichnende Werk Empfehlung: C. Ph. W. Gramberg, kritische Geschichte der Religionsideen des A. T., mit einer Vorrede von W. Gesenius. Berl. 1829. 30. II. 8. Bei der Darstellung dieses Zeitabschnittes muß nun ein allgemeiner Theil, welcher die Untersuchungen über die Quellen und die geschichtlichen Verhältnisse dieser Periode, so wie über den religiösen Grundcharakter derselben im Ganzen und Allgemeinen umfaßt, und ein besonderer Theil, welchem die geschichtliche Entwickelung der einzelnen Religionsbegriffe zufällt, unterschieden werden.

Digitized by Google

Allgemeiner Theil.

Quellen, Geschichte und Grundcharakter des Hebraismus.

Erster Abschnitt.

Kritische Uebersicht der Quellen.

§. 6.

Kritische Beschaffenheit der Quellen im Allgemeinen.

Gleichzeitige Quellen für die politischen und religiösen Zustände der Hebräer bis zu ihrer Rückkehr aus dem Exil im ersten Regierungsjahre des Cyrus (536 v. Chr.) herab, sind uns nur in den Schriften des A. T. aufbewahrt worden. Dieses aber faßt zugleich auch solche Schriften in sich, welche der späteren Periode des Judaismus angehören. Beide Bestandtheile müssen nun zuvörderst nach den Ergebnissen einer kritischen Untersuchung von einander gesondert werden, bevor sich der Umfang der Quellen für diese Periode bestimmen läßt. In Beziehung auf den Geist der Lehre lassen sich die Bücher des A. T. in zwei Haupttheile unterscheiden. Das A. T. enthält nämlich *einmal*, eine feststehende, den Charakter der Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit tragende doctrinelle Grundlage: die öffentliche, positive Religionslehre, und *sodann* eine freiere, ideale Entwickelung von dieser gegebenen Grundlage aus nach verschiedenen Richtungen hin. Jene feststehende Grundlage gibt das *Gesetzbuch* in Verbindung mit den *historischen Schriften*; diese ideale Fortbildung zeigt sich bei den *Propheten* und *Dichtern*.

Kritische Beschaffenheit der Quellen im Einzelnen nach ihren Haupttheilen.

§. 7.

Kritische Beschaffenheit des Pentateuch.

Nach dem Inhalte lassen sich im Pentateuch zwei Bestandtheile unterscheiden, der historische und der legislative. Der *historische* verfolgt die Anfänge des hebräischen Volkes bis

Digitized by Google

auf Mosis Tod herab aus dem theokratischen Gesichtspuncte. Er geht von einer Beschreibung des Schöpfungsactes aus, um an der Form desselben schon theokratische Institutionen wie im Vorbilde nachzuweisen. Dann verfolgt er die allgemeine Geschichte der ersten Familien und Völker bis zu dem Zeitpuncte herab, wo die Theokratie bei ihnen in Verfall gerieth und Gott sich nun eine einzelne Familie, die der Abrahamiden, erwählte, um in derselben das theokratische Verhältniß herzustellen oder sein Reich auf Erden zu gründen. Die Geschichte dieser Familie wird bis auf den Tod Joseph's in Aegypten fortgeführt, dann aber, nach einer Lücke von etwa 400 Jahren, nachdem sich aus der Familie ein ansehnliches Volk in Aegypten gebildet hatte, mit der Geburt Mose's wieder angeknüpft. Sie erzählt von da an die Kämpfe, welche Moses zu bestehen hatte, und die Maaßregeln, welche von ihm ergriffen wurden, um das Volk aus der Sklaverei zu befreien, ihm eine eigne Heimath zu verschaffen und eine theokratische Verfassung zu ertheilen. Der legislative Theil aber faßt die gesetzlichen Vorschriften zusammen, welche zur Begründung dieser Verfassung dienen sollten. Das Eigenthümliche dieser Verfassung aber liegt darin, daß sie nicht nur das politische und bürgerliche, sondern zugleich auch das kirchliche und religiöse Verhältniß umfaßt. Sobald nämlich Gott als der eigentliche König eines irdischen Reiches betrachtet wird, müssen auch die Bestimmungen über das Wesen, die Eigenschaften, die Verhältnisse Gottes und die Pflichten, welche sich daraus ergeben, das Gepräge von Staatsgesetzen erhalten. Daher erklärt es sich, daß die mosaische Gesetzgebung neben den bürgerlichen und staatsrechtlichen Grundgesetzen auch religiöse und ethische Bestimmungen in sich schließt, alle diese gesetzlichen Bestandtheile aber wiederum mit dem historischen oder mit der theokratischen Verfassungsgeschichte in den genauesten Zusammenhang bringt.

Betrachtet man zunächst dies Gesetzbuch aus einem kritischen Gesichtspuncte, so ergibt sich, daß es nicht ursprünglich in dem Umfange und der Verbindung seiner Theile, in welcher es gegenwärtig vorliegt, von Einem Verfasser könne niedergeschrieben sein. Vielmehr löst sich dasselbe unter der kritischen Beleuchtung in einzelne Aufsätze auf, welche nur durch ein loses Band des Zusammenhanges unter sich verbunden sind. Sie

Digitized by Google

unterscheiden sich sowohl durch ihren Sprachcharakter, als auch durch ihren Vortrag und ihre Vorstellungsweise, und sie enthalten innere Merkmale, welche auf verschiedenartige Zeitverhältnisse der Abfassung hinleiten. Die Untersuchung selbst, aus welcher sich dies ergibt, muß bei jedem besonderen Bestandtheile im Einzelnen durchgeführt und also hier vorausgesetzt werden. Sie hat zu dem kritischen Ergebnisse geführt, daß diese einzelnen Aufsätze verschiedener Verfasser aus verschiedenen Zeiten in mehren Particularsammlungen vereinigt seien, welche nach und nach von Samuel an bis auf die Zeiten des Exils herab veranstaltet wurden. Diese allgemeine Entscheidung, in welcher die bedeutendsten Kritiker der neuern Zeit übereinstimmen, reicht aber hin, um die Benutzung des Pentateuch seinem ganzen Umfange nach als Quelle des Hebraismus zu rechtfertigen. Denn so viel läßt sich mit entscheidenden kritischen Gründen darthun, daß nicht nur die einzelnen Aufsätze, sondern auch alle successiven Sammlungen derselben schon vor der Heimkehr der Juden aus dem Exil vorhanden gewesen sind. Aus dieser kritischen Beschaffenheit des Pentateuch ergibt sich auch, daß der biblische Theolog ihn nicht in der Art benutzen dürfe, als ob er das Werk Eines Verfassers und Zeitalters vor sich habe, sondern bei der Benutzung selbst die Verschiedenheit der Verfasser und Zeiten überall berücksichtigen müsse. Hinsichtlich dieser kritischen Ergebnisse muß im Allgemeinen auf die neueren Einleitungen in das A. T. verwiesen werden, vorzüglich auf die von de Wette, im Besondern aber auf die speciellen kritischen Untersuchungen von Vater, Gesenius, Bleek, Gramberg u. A., deren nähere Charakterisirung aber der Einleitung in das A. T. angehört.

§. 8.

Die historischen Schriften aus der Periode des Hebraismus.

Parallel mit der Gesetzgebung läuft eine Reihe historischer Schriften, welche die wichtigsten Abschnitte der Volksgeschichte von Mose's Tode an bis auf die ersten Zeiten des Exils herab verfolgt und welche nach der Zeitfolge der Begebenheiten sich so ordnet: Josua, Richter, Ruth, 2 Bücher Samuels, 2 Bücher

Digitized by Google

der Könige. Ihrer Abfassungszeit nach aber stellen sie sich in folgende Ordnung:

1. Das Buch der Richter enthält eine Geschichte der Volksleiter zwischen Josua und Samuel. Ihr Hauptbestandtheil Kap. II, 6 — XVI, 31. wurde nach innern Merkmalen wahrscheinlich schon zu Samuels Zeiten abgefaßt. Dazu trat im Zeitalter Davids ein Aufsatz, welcher den Eingang in die Geschichte oder eine Art historischer Einleitung bilden sollte Kap. I, 1 — II, 6. und endlich während Salomo's Herrschaft ein Anhang Kap. XVII — XXI., welcher zwei Vorfälle aus den Stämmen Dan und Benjamin, die sich vor dem Anfangspuncte der eigentlichen Geschichte des Buchs müssen ereignet haben, in sich faßt.

2. Die beiden Bücher Samuel's, welche die Leitung des Volkes unter den beiden Schophthim Eli und Samuel, und sodann unter den beiden ersten Königen Saul und David in sich schließen. Die Abfassung fällt nach innern Merkmalen in die Zeiten zwischen Rehabeam und Usia. Jedoch hat das Werk späterhin Interpolationen erfahren, welche wahrscheinlich erst in den Zeiten nach der Heimkehr gemacht wurden. Dahin gehören die Abschnitte 1. Sam. II, 1 — 10. XVII, 12 — 31. 55. XVIII, 1 — 5., welche also nicht sicher zur Erläuterung der Vorstellungen des Hebraismus können benutzt werden.

3. Das Büchlein Ruth berichtet einen Vorfall aus der Geschichte der Vorfahren Davids, welcher sich während der Zeit als die Schophthim herrschten, wahrscheinlich unter Eli, muß ereignet haben. Seine Abfassung fällt vor Bekanntwerdung der deuteronomischen Gesetzgebung oder vor Josia, und gehört daher in den Umfang unserer Quellen.

4. Das Buch Josua schließt sich seinem Inhalte und seiner Darstellungsweise nach genau an das letzte Buch des Pentateuch. Es setzt nämlich die Geschichte da fort, wo das Deuteronomium sie endigt, es nimmt durchgängig Rücksicht auf den Inhalt desselben, ja citirt dasselbe ausdrücklich. Auch gibt es eine historische Parallele; denn so wie im Deuteronomium Moses als eine Art Collectiv-Name erscheint, unter welchen Alles, was zur gesetzlichen Begründung des Staates, der Religion und Kirche gehörte, zusammengefaßt wird, eben so zeigt sich der Josua unsers Buches als ein ähnlicher Collectiv-Name,

Digitized by Google

auf welchen Alles übergetragen wird, was zur Eroberung und Vertheilung des Landes unter die Stämme gehörte. Endlich zeigen Sprache, Vortrags- und Vorstellungsweise beider Bücher eine auffallende Verwandtschaft. Demnach muß das Buch Josua nach dem Deuteronomium, also nach den Zeiten des Josua, abgefaßt sein, vielleicht von demselben Verfasser, um als Fortsetzung des Deuteronomiums zu dienen. Daß von der andern Seite die Abfassung dieses Buchs vor den Eintritt des Exils fiel, macht der Umstand wahrscheinlich, daß sich nicht die mindeste Hindeutung auf das Exil in demselben vorfindet. Man ist also berechtigt, das Buch Josua gleichfalls zu den Quellen des Hebraismus zu ziehen.

5. Die beiden Bücher der Könige. Die Geschichte, welche dieses Werk umfaßt, hebt an mit den letzten Ereignissen der Regierung Davids und endigt mit dem Jahre 37 nach der Wegführung des Jojachin oder 26 nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, d. i. 562 v. Chr. Die ganze Erzählung trägt einen gleichförmigen Charakter; Styl und Sprachgebrauch bleiben sich gleich, dieselben historischen Gesichtspuncte werden durchgängig festgehalten, so daß an der Einheit des Verfassers nicht gezweifelt werden kann. Jedoch hat derselbe ältere Quellen, auf welche er sich ausdrücklich beruft, benutzt und ihren Ausdruck zum Theil wörtlich beibehalten. Diese Quellen müssen größtentheils den Ereignissen gleichzeitige Reichsannalen gewesen sein; die Abfassung des aus ihnen geschöpften Werkes aber muß, da darin die Geschichte bis in das Jahr 37 des Exils herabgeführt wird, bald nach diesen Zeitpunct oder in die letzte Hälfte des Exils gesetzt werden, fällt also noch kurz vor den Abschluß unserer Periode.

Diese alte historische Literatur der Hebräer läuft der Abfassungszeit der einzelnen Werke nach parallel mit der successiven Entstehung ihrer schriftlichen Gesetzsammlungen, nur daß sie noch etwas früher (unter Samuel) beginnt, und etwas später (im Exil) sich endigt. Obwohl ihr Inhalt nicht eigentlich ein religiöser, sondern ein historischer ist, so darf doch der biblische Theolog ihren Gebrauch nicht vernachlässigen; denn theils sprechen sich geradezu religiöse Vorstellungen und Hoffnungen in diesen Büchern aus, theils bilden diese Historiographen ihren eigenthümlichen Pragmatismus nach religiösen Ideen oder aus

Digitized by Google

dem theokratischen Gesichtspuncte; theils nehmen sie, besonders die älteren, mythische und symbolische Einkleidungen der Thatsachen auf, durch welche man auf die Beschaffenheit der religiösen Begriffe hingeleitet wird; theils endlich sind sie die einzigen Quellen für den geschichtlichen Entwickelungsgang des Volkes der Hebräer, welcher dann wieder auf den Bildungsgang seiner religiösen Vorstellungen ein willkommenes Licht wirft.

Von den übrigen historischen Büchern des A. T's. umfaßt zwar die Chronik, ihrem Inhalte nach, gleichfalls die Periode des Hebraismus, aber ihre Abfassung fällt in die Zeiten nach der Heimkehr, und ihre besondern religiösen Vorstellungen gehören diesem Zeitalter an. Ihre historische Glaubwürdigkeit erscheint indeß so verdächtig, daß sich dies Werk wenigstens nicht als sichere Geschichtsquelle für unsere Periode benutzen läßt. Die übrigen historischen Schriften des A. T's., Esra, Nehemia und Esther, fallen ihrem Inhalte wie ihrer Abfassung nach in die Periode des Judaismus.

§. 9.

Die poetischen Schriften aus der Periode des Hebraismus.

Die in fünf Bücher getheilte heilige Liedersammlung, der Psalter, läuft, dem Zeitalter der Lieder nach, aus welchen sie besteht, wiederum großentheils parallel mit den fünf Büchern des Gesetzes und den fünf historischen Schriften dieser Periode, nur daß ein Theil der Lieder noch tiefer, bis in die Zeiten des zweiten Tempels herabgeht. Das Zeitalter der einzelnen Lieder läßt sich nur nach innern Merkmalen, nicht aus den jüngeren Ueberschriften, bestimmen. Jene aber geben nicht immer sichere Auskunft. Für den Gebrauch der Psalmen zur Darstellung des Hebraismus ist es jedoch erforderlich, daß wenigstens diejenigen einzelnen Psalmen, welche nach sicheren Merkmalen in diese Periode fallen, von den übrigen kritisch unterschieden werden. Im Allgemeinen ist dabei festzuhalten, daß nach innern Merkmalen die beiden ersten Psalmenbücher ganz hierher gehören, indem sie nur Psalmen aus unserer Periode in sich schließen, das dritte und vierte mehrere dem zweiten Tempel angehörige aufnehmen, das fünfte aber der Mehr-

Digitized by Google

zahl nach aus Gesängen besteht, welche der Periode des Judaismus angehören. I. Die ältesten Psalmen fallen in das Zeitalter Davids, und haben entweder David selbst oder einen gleichzeitigen Dichter zum Verfasser. 1. Auf David selbst sind nach kritischen Gründen folgende zurückzuführen: Ps. III. IV. VI. VII. VIII. XI. XV. XVIII. XIX, 1—7. XXIII. XXIX. XXX. XXXII. XLI. LII. LIV—LVII. LXII. CI., im Ganzen also 21 Lieder, während die Ueberschriften ihm 73 beilegen. 2. Von Zeitgenossen Davids, a) von Asaph L. LXXXII. b) von Unbekannten XX. XXI. CX: überhaupt aus Davids Zeit 26. II. In die Zeiten von Salomo bis zum Anfang des Exils gehören 32 Psalmen: a) unter Salomo XXIV. CXXXII. b) Josaphat XLVII. LXVIII. c) Amazia LX. d) Ahas XXXIII. LXXXIII. e) Hiskia II, XLVI. XLVIII. LXXII. LXXVI. LXXVIII. f) nach Hiskia LXXXVII. g) nach Josia's Tode XLIV. LXXXIX. h) Lieder, welche zwar in diese Periode gehören, deren Zeitalter aber sich nicht genauer zu erkennen giebt: V. IX. XVI. XXVI—XXVIII. XXXVII. XLII. XLIII. LXI. LXIII. LXV. LXVII. LXXXIV. XCI. CXXXVIII. III. Aus dem Zeitalter des Exils 47, und zwar a) aus der ersten Hälfte desselben: XII—XIV. XVII. XIX, 8—15. XXII. XXV. XXXI. XXXIV—XXXVI. XXXVIII—XL. (LXX.) XLIX. LI. LIII. LVIII. LIX. LXIV. LXIX. LXXIII. LXXXVIII. XC. XCII. XCIV. CIX. CXVI. CXIX. CXX. CXXXVII. CXL. CXLII. b) aus der letzten Hälfte des Exils, wo sich Hoffnungen der Heimkehr zeigen: XLV. LXXIV. LXXV. LXXVII. LXXIX. LXXX. LXXXVI. CII. CVI. CXXI. CXXIII. CXXX. CXLIII. Zusammen 105 Lieder, welche nach innern Gründen in die Periode des Hebraismus können gesetzt werden; die übrigen muß die Kritik den Zeiten nach der Heimkehr oder des zweiten Tempels anweisen, und sie können also auch nur für die religiösen Vorstellungen des Judaismus benutzt werden. Die Psalmen aus der Periode des Hebraismus tragen größtentheils einen individuellen Charakter; sie wenden die religiösen Vorstellungen an auf die besondern Verhältnisse und Zustände einzelner Personen, nur der geringere Theil hat ein allgemeineres lyrisches Gepräge, so daß er, wie unsere Kirchengesänge, als Ausdruck des religiösen

Digitized by Google

Gefühls für eine religiöse Versammlung entweder unter besondern Zeitverhältnissen oder zu jeder Zeit dienen kann. Die im Gesetzbuche vorherrschende theokratische Ansicht liegt auch größtentheils der Psalmodie zu Grunde, und verliert sich nur selten in eine universale. Dem biblischen Theologen wird diese Liedersammlung vornämlich deshalb wichtig, weil sie ihm zeigt, welche Bedeutung die öffentliche Religion, wie sie das Gesetzbuch aufstellt, für die religiösen Gefühle entweder überhaupt, oder unter individuellen Verhältnissen gewonnen hatte. Religionsbegriffe erhalten ihr volles Leben überhaupt erst dadurch, daß das Gefühl sie sich aneignet, und es ist daher für die richtige Würdigung des Hebraismus von der größten Wichtigkeit, daß sich ein Denkmal erhalten hat, in welchem den Religionsbegriffen diese Beziehung gegeben wird. Durch einen eigenthümlichen religiösen Gemüthszustand zeichnen sich insonderheit die in das Zeitalter des Exils fallenden Psalmen aus. Er gibt sich zu erkennen durch ein ängstlicheres Halten am Gesetze; durch eine trübere Weltansicht, welche Alles auf Erden von Seiten seiner Nichtigkeit und Sündhaftigkeit faßt; und endlich in einem leidenschaftlichen Nationalhaß gegen die Ausländer (גּוֹיִם).

Dem Psalter steht dem Zeitalter nach am nächsten das Buch der Sprüche. Diesen Namen trägt eine Sammlung gnomischer und parabolischer Darstellungen, welche Aufsätze von einer sehr verschiedenen kritischen Beschaffenheit in sich faßt. Als älteste, wahrscheinlich schon unter Salomo, von welchem das ganze Buch den Namen hat, veranstaltete Sammlung verräth sich der Abschnitt Kap. X. 1 — XXII. 16., eine Reihenfolge oder eine Perlenschnur — um orientalisch zu reden — von kurzen Denksprüchen religiösen und ethischen Inhaltes, denen aber auch bloße Klugheitsregeln oder Sprüchwörter des gewöhnlichen Lebens beigemischt sind. Wahrscheinlich rühren diese Sprüche von verschiedenen Verfassern her und tragen den Namen Salomo's nur, weil dieser die Sammlung veranstalten ließ und die Mehrzahl der darin enthaltenen Gnomen von ihm herrührt. Neben dieser ältesten Sammlung bildete sich eine ähnliche, welche längere Ermahnungsreden bald in gnomischer, bald in parabolischer Form vereinigt, dann aber auch einzelne Sittensprüche, Charakterzeichnungen und Lebens-

Digitized by Google

regeln in sich faßt, aber nicht, wie jene erstere, von mehren, sondern von Einem Verfasser herrührt und bald nach Salomo's Regierung angelegt ward. Sie giebt sich noch jetzt zu erkennen in den Abschnitten Kap. I — IX. XXII, 17. — XXIV, 34. Unter Hiskia's Regierung wurde darauf von einer Gesellschaft von Weisen eine neue Bearbeitung und Ergänzung dieser alten Sammlungen von מְשָׁלִים veranstaltet (vergl. Spr. XXIV, 1.). Diese Bearbeiter vereinigten die beiden älteren Werke zu einem Ganzen in der Art, daß sie einen Theil der längeren Reden und paraboliſchen Darstellungen des zweiten als Einleitung voraufstellten Kap. I — IX, dann die ältere Sammlung kürzerer Gnomen unter Salomo's Namen folgen ließen Kap. X, 1. — XXII, 16. und daran alsdann diejenigen Abschnitte des zweiten fügten, welche gleichfalls kürzere Gnomen enthielten Kap. XXII, 16. — XXIV, 34. Auf diese dergestalt in einander geschobenen älteren Sammlungen ließen sie alsdann ihre eigene neue folgen unter der Aufschrift: גַּם־אֵלֶּה מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, auch dies sind Sprüche des Salomo, XXV, 1. Diese jüngste unter Hiskia veranstaltete Sammlung findet sich in dem Spruchbuche vor Kap. XXV, 1. — XXIX, 27. Auch sie enthält Sprüche verschiedener Verfasser, von denen aber nur wenige so beschaffen sind, daß sie sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Salomo zurückführen lassen. Nach Hiskia's Zeiten wurde endlich dieser aus drei Bestandtheilen erwachsene Spruchcoder noch mit mehren Anhängen versehen. Der erste, Kap. XXX, enthält eine Reihefolge kurzer und dunkler Räthselsprüche, die Geheimnisse der Religion und die Verhältnisse und Charaktere der Menschen betreffend, und wird einem sonst unbekannten Agur Ben Jakeh beigelegt. Der zweite, Kap. XXXI, 1 — 9., mit der Ueberschrift: Worte des Lemuel, des Königs, welche ihn seine Mutter lehrte, enthält Lebensregeln und Grundsätze für einen königlichen Prinzen und verräth in der Sprache eine stärkere Hinneigung zum Chaldaismus. Der dritte, Kap. XXXI, 10 — 31., ohne Ueberschrift, zeichnet in alphabetischer Form die Tugenden einer musterhaften Hausfrau. Auch diese drei Anhänge enthalten keine Spuren, daß sie während des Exils verfaßt seien, sondern Sprache und Inhalt machen wahrscheinlich, daß sie von verschiedenen Verfassern in den letzten Jahren vor dem

Digitized by Google

Exil, nach Hiskia, und während noch Könige über Juda herrschten, aufgesetzt wurden. Für den biblischen Theologen ist diese gnomisch-parabolische Anthologie, welche das Buch der Sprüche enthält, vorzüglich deshalb wichtig, weil sie ihm die allgemeinen Züge theokratischer Frömmigkeit und Tugend, sowie die besonderen sittlichen Maximen, welche sich aus der theokratischen Ansicht des Hebraismus ergeben, am vollständigsten und anschaulichsten darlegt. Auch lernt er aus diesem Buche mehrere eigenthümliche Auffassungen der religiösen Begriffe kennen. Jedoch wird man bei der Benutzung desselben in der biblischen Theologie festhalten müssen, daß ein großer Theil dieser Sprüche nicht eigentliche Sittenlehren, sondern bloße Lebens- und Klugheitsregeln, oder Sprüchwörter des gemeinen Lebens und witzige Vergleichungen aufstellt. Auch darf man nicht aus der Acht lassen, daß die verschiedenen Bestandtheile des Buchs sehr verschiedenen Verfassern und Zeitaltern angehören.

In die Zeiten während des Exils fallen zwei dem biblischen Theologen wichtige poetische Schriften, die Klagelieder und das Buch Hiob. Den Namen Klagelieder tragen fünf Elegien, welche der Prophet Jeremia in der Zeit, wo Jerusalem durch die Chaldäer zerstört ward, und in den ersten Jahren nach der Zerstörung dichtete. Sie fassen dieses National-Unglück aus dem religiösen Gesichtspuncte, indem sie es als Strafe der frühern National-Sünden darstellen, berühren vornämlich die Probleme der Theodicee und nähern sich in der Vortrags- und Ansichtsweise den exilischen Bestandtheilen des Psalmbuches. Vom Buche Hiob gehört hierher der ursprüngliche Bestandtheil des Gedichtes, Kap. III — XXVII. XXIX — XXXI. XXXVII — XLI, 3. XLII, 2 — 6; die übrigen Theile dieses Buches traten erst in einer späteren Ueberarbeitung nach den Zeiten der Heimkehr hinzu. Das ursprüngliche Gedicht untersucht die Fragen der Theodicee aus einem universalen Standpuncte, indem es die herrschende theokratische Vergeltungslehre der Hebräer bestreitet. Nach dieser nämlich hatte jedes Leiden eine sittliche Bedeutung als Strafe öffentlicher oder geheimer Schuld; nach der Ansicht des Dichters dagegen sind die Zwecke der Leiden etwas den Menschen Unerforschliches. Man ist daher nicht berechtigt, weder den Leidenden wegen seiner Leiden für einen

Digitized by Google

Schuldigen zu erklären, noch auch die Gottheit der Ungerechtigkeit anzuklagen, wenn sie Leiden über einen Unschuldigen verhängt. Für den biblischen Theologen hat das Buch Hiob deshalb großes Interesse, weil darin die Religionslehre durchaus von einem universalen Standpuncte gefaßt und die Erkenntniß des Wesens, der Eigenschaften und Verhältnisse Gottes lediglich aus religiöser Naturbetrachtung, nicht aus dem geschriebenen Gesetzbuche geschöpft wird. Besonders ist das Buch reich an den erhabensten poetischen Schilderungen der göttlichen Attribute. Daß aber dieses Gedicht nicht etwa von einem Ausländer herrühre, sondern von einem Hebräer aus den Zeiten des Exils, zeigt eine genauere Kritik desselben auf das Entschiedenste. Man ist also auch in dieser Beziehung berechtigt, dasselbe als Quelle für die Darstellung des Hebraismus zu benutzen.

Sonst gehört in diese Periode von den poetischen Schriften nur noch das sogenannte Hohelied, welches aber, da es erotische Poesieen in sich schließt und keine religiösen Vorstellungen aufnimmt, auch dem biblischen Theologen keine Ausbeute gewähren kann. Der sogenannte Prediger Salomo's endlich oder Koheleth fällt allen seinen Bestandtheilen nach in die Periode des Judaismus.

§ 10.

Die prophetischen Schriften aus der Periode des Hebraismus.

Sichere Spuren von der öffentlichen Wirksamkeit der Propheten lassen sich zuerst in den Zeiten Samuels und der Anfänge des Königthums in Israel entdecken. Von da an zeigen sich die Propheten thätig durch Auslegung der theokratischen Grundgesetze und der Symbole des gesetzlichen Cultus; durch Anwendung dieser Grundgesetze auf die öffentlichen Staatsververhältnisse, die Regierung und Handlungen der Könige; endlich durch Aufschließung der Zukunft von einem religiös-theokratischen Gesichtspuncte aus. Ihre Schriften geben dem biblischen Theologen die vornehmste Quelle für die ideale Entwikkelung und die unsymbolische Auffassung der öffentlichen Religionslehren. Sie enthalten in beiden Beziehungen die wichtig-

Digitized by Google

sten Zeugnisse für ein stufenweises Fortschreiten der Religionserkenntniß, durch welches die göttliche Erziehung zu der vollendeten Enthüllung der Wahrheit im Christenthum vorbereitet. Ihren Anfängen nach fallen die prophetischen Schriften des A. T. später, als die drei andern Bücherclassen. Denn während die ältesten Denkmäler dieser letzteren sich bis auf Samuel, David und Salomo zurückführen lassen, nimmt die prophetische Schriftstellerei ihren Anfang erst in den Zeiten des Usia, gegen 800 v. Chr., etwa 200 Jahre nach David. Namentlich ist es die Regierung der vier einander unmittelbar folgenden Könige Juda's, des Usia, Jotham, Ahas und Hiskia, in welche sowohl nach den Angaben der Ueberschriften, als auch nach innern Merkmalen die wichtigsten prophetischen Schriftdenkmäler des A. T. müssen gesetzt werden. Man kann diese Propheten, da ihre Reden größtentheils die Verhältnisse Israels zu der assyrischen Weltherrschaft betreffen, durch den Namen Propheten der assyrischen Periode von den späteren unterscheiden. Es gehören dahin

1) Joel. Seine Rede, welche eine Heuschreckenplage im Reiche Juda zu religiösen Ermahnungen benutzt und sich mit idealischen Gemälden der Zukunft schließt, gehört dem Styl und der Darstellung nach zu den vorzüglichsten. Sie ist nach inneren Merkmalen in die Zeit des Usia zu setzen; eine Ueberschrift, welche ihr Zeitalter bestimmte, hat sie nicht erhalten. Ihre Aechtheit und Integrität unterliegt keinem Zweifel.

2) Amos. Die Ueberschrift setzt ihn in die Zeit, als Jerobeam II. in Israel, Usia in Juda regierte, d. i. in die letzten Jahre der Regierung des letzteren. Mit diesen Angaben stimmt der Inhalt seiner Reden überein. Sie betreffen beide Reiche, Juda und Israel, tragen theils einen eigentlich rhetorischen Charakter, wie Kap. I — VI., theils haben sie eine symbolische Einkleidung in Visionen, wie Kap. VII — IX. Beide Theile sind rügenden und strafenden Inhalts; der Prophet schildert die sittlichen Gebrechen seiner Zeit, droht den entarteten Zeitgenossen mit bevorstehenden göttlichen Strafgerichten und schließt die Rede mit Hoffnungen besserer Tage unter der Bedingung der Besserung. Die Aechtheit aller einzelnen Reden und ihrer Sammlung ist unbestritten.

3) Hosea. Nach der Ueberschrift ist er Zeitgenosse des

Digitized by Google

vorigen, nach innern Merkmalen etwas später zu setzen, unter Ahas in Juda und Pekach in Israel. Der Inhalt seiner Reden, mit denen zugleich symbolische Handlungen verbunden sind, betrifft vorzugsweise das Reich Israel. Alles, was unter Hosea's Namen vorhanden ist, trägt das Gepräge der Aechtheit.

4) Jesaja, nach innern Merkmalen unter Ahas und Hiskia, nach der Ueberschrift auch schon unter Usia und Jotham. Das Buch, welches seinen Namen trägt, umfaßt 1) ächte Reden des Jesaja, 2) historische Abschnitte und 3) jüngere prophetische Aussprüche, welche durchgängig die Zeiten der chaldäischen Herrschaft verrathen. Die Aufsätze selbst lassen sich nach ihrer Anordnung und Stellung in vier Bücher unterscheiden. Das erste Buch Kap. I — XII. enthält Reden über Juda und Jerusalem unter Ahas und Hiskia, und gibt bis auf kleine Einschaltungen lauter ächte Aufsätze des Propheten. Das zweite Buch Kap. XIII — XXIII. schließt die Aussprüche des Propheten über Staaten des Auslandes unter Ahas und Hiskia in sich. Diesen Aussprüchen aber sind jüngere Weissagungen aus den letzten Zeiten des Exils beigefügt worden, welche sich vornämlich auf den Untergang Babels beziehen. Dahin gehören Kap. XIII. XIV, 1 — 23. XXI, 1 — 12. Auch haben die ächten Aussprüche einige Zusätze im Exil erhalten, dahin gehören in dem Ausspruche gegen Moab die Verse Kap. XVI, 13. 14., in dem gegen Aegypten Kap. XIX, 18., in dem gegen Tyrus Kap. XXIII, 15 — 18. Das dritte Buch Kap. XXIV — XXV. gibt Reden des Propheten über Juda vom 6 — 14 J. der Regierung Hiskia's, doch nicht in chronologischer Folge, und ist mit einem historischen Anhange Kap. XXXIV — XXXIX. versehen, welcher die äußeren Veranlassungen dieser Reden erläutern soll. Auch dieses Buch hat unächte Bestandtheile aufgenommen. Dahin gehört a) Kap. XXIV. in den Zeiten der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer verfaßt; b) Kap. XXXII, 9 — 15., c) Kap. XXXIV. XXXV., welche in die letzten Zeiten des Exils gehören. Der historische Anhang zu dem Buche scheint zwar nicht von Jesaja herzurühren, aber noch vor den Anfang des Exils zu fallen und älter zu seyn, als die parallelen Abschnitte 2 Kön. XVIII — XX.[1]) Er enthält Kap. XXXVII, 21 — 35.

1) Vergl. jedoch Gesenius' Commentar Th. I. S. 932 ff. (d. H.)

Digitized by Google

einen ächten Ausspruch des Jesaja. Das vierte Buch endlich Kap. XL — LXVI. ist durchgängig dem Jesaja abzusprechen und gehört in die letzten Zeiten des Exils, daher man es auch kurzweg den Pseudo-Jesaja zu nennen pflegt. — Nach dieser kritischen Zergliederung der Sammlung von Aufsätzen unter Jesaja's Namen gehören alle ihre Bestandtheile in die Periode des Hebraismus. Für den biblischen Theologen aber sind diese Aufsätze von der größten Wichtigkeit, da sie sich durch die Reinheit und Universalität der religiösen Ideen vor allen prophetischen Denkmälern auszeichnen. Indessen darf man bei ihrer Benutzung nicht übersehen, daß sie verschiedenen Zeitaltern und Verfassern angehören und diese sich auch durch Verschiedenheit der religiösen Ansichtsweise zu erkennen geben.

5) Micha, ein jüngerer Zeitgenosse des Jesaja, unter Ahas und Hiskia. Die Reden sind ihrem Inhalte und Geiste nach denen des Jesaja am nächsten verwandt und durchgängig, im Ganzen wie im Einzelnen, von unbestrittener Aechtheit.

6) Unter Ahas eine den Weissagungen des Zacharia angehängte Rede und symbolische Handlung Zach. IX. X. XI. (Wahrscheinlich von Zacharia, Jeberechia's Sohne. Vergl. Jes. VIII, 2.)

7) Nahum, in den letzten Jahren des Hiskia. Seine Schrift umfaßt zwei Reden, welche Drohungen gegen Ninive, die Hauptstadt Assyriens, enthalten und die Hoffnung ihrer Zerstörung aussprechen. Ihre Aechtheit ist unbezweifelt.

Unter Hiskia's nächsten Nachfolgern, Manasse, Amon und in den ersten 13 Jahren des Josia, etwa 70 Jahre hindurch schweigt für uns die Stimme der Propheten. Die nächsten prophetischen Denkmäler nämlich, welche uns das A. T. erhalten hat, nehmen ihren Anfang mit dem 13ten Regierungsjahre Josia's und reichen dann in ununterbrochener Folge bis auf die Rückkehr aus dem Exil herab durch den Zeitraum von 628 — 536 v. Chr. hindurch. Hinsichtlich der Sprache und des Styls unterscheiden sie sich auffallend von den Propheten der ersten Periode und schließen sich nahe an die deuteronomische Vortragsweise. Ihrem Inhalte nach beziehen sie sich größtentheils auf die Verhältnisse Juda's zu dem chaldäisch-babylonischen Weltreiche, daher wir sie durch den Gesammtnamen Propheten der chaldäischen Periode am tref-

Digitized by Google

fendsten von den ersteren unterscheiden können. Dahin nun gehören:

8) Jeremia. Seine prophetische Thätigkeit fällt in den Zeitraum vom 13ten Regierungsjahre des Josia bis zum 5ten Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, und umfaßt also 46 Jahre. Seine Reden sind nicht nach der Zeitordnung, sondern nach einer Art Sachordnung gestellt worden und es hat Schwierigkeit, die chronologische Folge derselben wieder herzustellen. Auch sind sie untermischt mit Erzählungen aus dem Leben des Propheten, welche, auch wenn sie nicht von ihm selbst herrühren sollten, doch durchgängig das Gepräge der Glaubwürdigkeit tragen und auf den ersten Sammler der jeremianischen Reden, wahrscheinlich einen Zeitgenossen des Propheten, können zurückgeführt werden. Als Hauptbestandtheile der Sammlung hat man unterschieden: 1) Kap. I — XXXIX., Reden und Lebensereignisse des Jeremia bis zur Zerstörung Jerusalems; (nur die Abschnitte Kap. XXX. XXXI. scheinen nach derselben zu fallen.) 2) Reden und Schicksale desselben in den ersten Jahren nach der Zerstörung, Kap. XL — XLV. 3) Aussprüche über ausländische Staaten, Kap. XLI — XLIX. Als unächt geben sich die Aussprüche über Babel, Kap. L. LI., zu erkennen, welche in die letzten Zeiten des Exils gehören; und der Anhang, Kap. LII., ist der Periode des Judaismus anzuweisen.

9) Zephanja, Zeitgenosse des Jeremia in den letzten Regierungsjahren des Josia, vollständig ächt.

10) Nach Josia's Tode zwei prophetische Reden eines Unbekannten in dem Anhange zu den Weissagungen des Zacharia, Kap. XII — XIV.

11) Habakuk ist wahrscheinlich in die ersten Jahre des Jojakim zu setzen, und zeigt sich hinsichtlich der Sprache und Vorstellungen als überaus kühn und poetisch. Seine Reden beziehen sich auf das erste Heranwälzen der chaldäischen Kriegsmacht.

12) Jona. Der Prophet, dessen wunderbare Geschichte dieses Buch berichtet, soll im Reiche Israel unter Jerobeam II. gelebt haben. Die Abfassung des Buches kann jedoch nach dem Sprachcharakter und den innern historischen Merkmalen nur erst in die letzten Jahre des Exils fallen. Die prophetische Dichtung

Digitized by Google

selbst hat eine didaktische Tendenz und gehört ihrem religiösen Geiste nach durchaus der Periode des Hebraismus an.

13) Obadja, ein meistens aus Jeremia geschöpftes Orakel gegen Idumäa, wahrscheinlich geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt.

14) Ezechiel lebte nach den Angaben seiner Reden unter den Exulanten, welche bereits unter Jojachin fortgeführt waren, an dem babylonischen Flusse Chebar (Chaboras). Die Zeit seiner Wirksamkeit fällt nach den ausdrücklichen chronologischen Angaben in den Ueberschriften der Reden in die Jahre 5 — 27 nach dieser Wegführung, d. i. 599 — 572 v. Chr. Damit stimmen die innern Merkmale zusammen, und es läßt sich nicht annehmen, daß er noch längere Zeit gewirkt habe. Die Sammlung seiner Reden läßt sich dem Inhalte nach in vier Abschnitte oder Bücher eintheilen, in welchen jedoch die Reden nicht immer nach chronologischer Ordnung sich folgen. Nämlich 1) Aussprüche über die Schicksale des Reiches Juda aus den Zeiten vor der Zerstörung Jerusalems, Kap. I—XXIV. 2) Weissagungen gegen Staaten des Auslandes, Kap. XXV—XXXII, sämmtlich aus den Jahren nach der Zerstörung. 3) Weissagungen, welche die Juden in den Zeiten nach Zerstörung Jerusalems betreffen und meistens messianische Hoffnungen verfolgen, Kap. XXXIII—XXXIX. 4) Eine zusammenhängende Vision, welche ein ideales Gemälde der zukünftigen Stadt, des Tempels und des Staates vollständig nach allen einzelnen Theilen ausführt, Kap. XL — XLVIII. Von diesen Bestandtheilen hat man gegen den zweiten und vierten einige Zweifel hinsichtlich ihrer Aechtheit erhoben, welche indeß eine schärfere Kritik zu heb n gewußt hat. Die sämmtlichen Reden des Ezechiel müssen nach Eichhorn, Bertholdt, de Wette für ächt gehalten werden.

Die übrigen prophetischen Denkmäler des A. T., als die Schriften des Haggai, Zacharia I — VIII., Maleachi, Daniel fallen aber in die Zeiten nach der Heimkehr aus dem Exil und gehören also in die Periode des Judaismus.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Uebersicht der Volksgeschichte aus dem Gesichtspuncte der religiösen Entwickelung.

§. 11.

Spuren vormosaischer Religion.

Die Nachrichten über die Religion der Väter vor Mose lassen sich nur aus einer mehrere Jahrhunderte hindurch mündlich fortgepflanzten Ueberlieferung schöpfen, welche zuerst unter David, in der sogenannten Elohim-Urkunde, dann wieder bald nach Salomo's Tode in der sogenannten Jehovah-Urkunde der Genesis verzeichnet wurde. Aus der Zusammentragung beider entstand unsere Genesis, welche diesen Zeitraum umfaßt. Diese Ueberlieferung nun leitet einstimmig den Ursprung des Volkes zurück auf Abraham, einen Hirtenfürsten, welcher aus Chaldäa in Palästina einwanderte. Bis auf ihn soll nach dieser Ueberlieferung auch die Volksreligion sich zurückführen lassen; denn nach ihr hätte bereits Abraham sich zu einem reinen Monotheismus und zu einer bildlosen Verehrung Gottes bekannt. An sich betrachtet hat diese Nationalsage keine innere Unwahrscheinlichkeit. In Chaldäa, dem Stammlande Abrahams, lassen sich Spuren eines monotheistischen Cultus, aus welchem erst später ein Gestirndienst hervorging, schon im höchsten Alterthume entdecken und die Weisheit oder tiefere Religionserkenntniß der Chaldäer ist dem ganzen Alterthume bekannt. Auch die Spuren einer bildlosen Verehrung Gottes verlieren sich nach historischen Aussagen bis ins höchste Alterthum. Die älteste Religion der Perser kannte nicht Bild des Gottes, nicht Opferdienst, nicht Altäre[2]). Bildlos erscheint der Cultus auch in den ältesten vorderasiatischen Religionen. Der von Phönicien aus durch die Punier nach Gades verpflanzte Dienst des Herkules war ein bildloser[3]): eben so der uralte Dienst des Sonnengottes (Deus sol) zu Emesa in Syrien[4]), welchen Heliogabalus nach Rom verpflanzte. Auch

2) Herodot I, 131.

3) Vgl. Silius Ital., de bello punico sec. III, 30. Philostratus vita Apollonii Tyan. V, 5.

4) Herodiani Histor. lib. V. cap. 3, 4 seqq.

Digitized by Google

die älteste Religion der Römer unter Numa kannte keine Abbildungen der Götter[4]). Die Urkunden der Genesis selbst haben Andeutungen, daß der Monotheismus zu Abrahams Zeiten noch weiter verbreitet gewesen sei. Ein canaanitischer Zeitgenosse Abrahams, Melchisedek, Priester zu Salem, wird 1 Mos. XIV, 18. 19. bezeichnet als Priester des höchsten Gottes, welcher Himmel und Erde erschaffen; und Bethuel nebst seinem Sohne Laban, zurückgebliebene Anverwandte Abrahams in Chaldäa, kennen und ehren schon den Jehovah 1 Mos. XXIV, 31. 50. Aber wenn auch im Allgemeinen die Angabe der hebr. Volkssage, daß Abrahams Religion eine monotheistische, bildlose gewesen sei, sich durch historische Analogieen bestätigen läßt, so stößt man doch von der andern Seite auch jetzt noch in den Urkunden auf Spuren, welche es zweifelhaft machen, daß dieser Monotheismus ein reiner genannt werden dürfe. Daß nämlich einmal die Vorfahren Abrahams und namentlich auch noch sein Vater Therach dem Polytheismus ergeben gewesen seien, bemerkt ausdrücklich noch Josua Kap. XXIV, 2. 14. Auch Laban, ungeachtet er den Jehovah als Gott kennt und ehrt, hat doch zugleich auch eine Art von Hausgöttern oder Penaten, תְּרָפִים 1 Mos. XXXI, 19. 30 ff. und Jakob muß, nachdem er von ihm fortgezogen war, in seiner Familie eine Reinigung von der Idololatrie vornehmen Kap. XXXV, 2 ff. Die Abrahamiden selbst verfielen während ihres Aufenthaltes in Aegypten wieder in Polytheismus Jos. XXIV, 14. Ezech. XX, 8. XXIII, 3., und es ist bekannt, daß sie diesem Hange auch nach Moses, ungeachtet der ängstlichen Vorkehrungen, welche dieser gegen einen solchen Rückfall getroffen hatte, fast unausgesetzt folgten. Bei einem Volke aber, welches von je her so viel auf seine Väter hielt, macht diese unvertilgbare Hang es wahrscheinlich, daß die Väter nicht frei von polytheistischen Vorstellungen gewesen seien. Dazu nun kommen noch folgende bestimmtere Spuren in den Urkunden. Nach der ältesten Urkunde — Elohim — herrschten bei den Vätern die Gottesnamen אֲדֹנָי, שַׁדַּי, אֱלֹהִים und erst Mose führte dafür den Gottesnamen יְהוָה ein, 2 Mos. III, 13—15. VI, 3. Alle diese älteren Gottesnamen sind nun aber ihrer Form nach Nomina pluralia und führen auf eine Mehr-

[4]) Plutarch im Leben des Numa.

Digitized by Google

heit von Göttern. Man construirt sie zwar, in unsern jetzigen Urschriften, gemeiniglich als Singularia, um diesen polytheistischen Anschein zu vermeiden: jedoch hat sich daneben auch noch die Construction im Plural in einigen Stellen erhalten, so als ob wirklich der אֱלֹהִים mehre wären 1 Mos. I, 26. III, 22. XX, 13., im Munde Abrahams XXXV, 7.[6]). Man findet ferner in ihnen noch jetzt die aus Polytheismus geflossene Vorstellung von Söhnen der Götter בְּנֵי אֱלֹהִים, aus welchen die Helden der Vorzeit entsprossen seien 1 Mos. VI, 2 ff. Diese, auch noch im Judaismus sich fortpflanzende Vorstellung führt aber auf mythische Theogonieen[7]). Auch hat man scharfsinnig bemerkt, daß die Namen Gottes und der alten Helden in den hebräischen Urkunden eine auffallende Verwandtschaft tragen mit den Namen der Götter und Heroen bei den Griechen und Römern. Man nimmt dies besonders wahr in den mythischen Genealogieen, welche über die noachische Fluth hinausreichen, Gen. IV. V. In dem Jubal, welcher hier als Erfinder des Saitenspiels genannt wird, erkennt man Verwandtschaft mit Apollo; Thubalkain, welcher den Gebrauch des Feuers zum Schmieden lehrte, scheint nur eine andere Form für Vulkan; Noach selbst, der Erfinder des Weinbaues, erinnert an Jakchos, Bakchos; auch der Gottesname Jovah verräth seine Verwandtschaft mit Jovis, Ζεύς πατήρ, Jupiter[8]). Auch trifft man noch bei Jakob den phönicischen aus Polytheismus stammenden Brauch der Bätylien 1 Mos. XXVIII, 18. Faßt man diese, unwillkürlich in

6) Auch werden die Gottesnamen übergetragen auf untergeordnete Wesen, welche den Vätern sichtbar erscheinen und sonst Abgeordnete Gottes (מַלְאֲכֵי יְהוָה) genannt werden. So der Gottesname אֱלֹהִים 1 Mos. XXXII, 31. und der Gottesname אֲדֹנָי von einer Mehrheit solcher Abgeordneten 1 Mos. XIX, 2. Die Masorethen pflegen daher, wenn bei אֲדֹנָי Jehovah gemeint ist, dies durch die Glosse קדש (d. i. heilig, in heiligem Sinne zu nehmen) anzudeuten, z. B. 1 Mos. XVIII, 3.; sind göttliche Abgeordnete oder Engel zu verstehen, so setzen sie am Rande חול (profanum, im gemeinen Sinne zu fassen), so z. B. Kap. XIX, 2.

7) Vgl. damit die Spur von der Vorstellung eines Rathes der Götter, einer himmlischen Rathsversammlung 1 Mos. I, 26. XVIII, 1 ff., auch noch später 1 Kön. XXII, 19. Hiob I, 6. II, 1.

8) Ph. Buttmann, über die mythische Periode von Kain bis zur Sündfluth. (Mythologus I. S. 152 ff.)

Digitized by Google

den Vätersagen stehengebliebenen Andeutungen zusammen, so scheinen sie mindestens dahin zu führen, daß die Idee des Monotheismus sich bei den Vätern noch nicht rein ausgebildet hatte; daß die Vorstellung von einem einigen Gotte sich noch nicht völlig befreit hatte von der Beimischung der polytheistischen Ansicht, nach welcher dem höchsten Gotte, dem Vater der Götter, untergeordnete göttliche Personen, welche mit ihm das Wesen der Gottheit theilen, beigeordnet sind, und der Gottesname auch auf diese übergetragen wird. Diese Ansicht spricht sich zwar jetzt nicht mehr deutlich als herrschende in der alten Ueberlieferung aus, sondern verräth sich nur in leisen Spuren, in entfernten Andeutungen: aber man muß auch festhalten, daß diese Ueberlieferung erst in einem Zeitalter aufgezeichnet wurde, wo sich unter den Hebräern schon die reinere Religionserkenntniß gebildet hatte, welche dann auch auf die Fassung der der mündlichen Fortpflanzung bisher allein anvertrauten Vätersage unwillkürlich einwirken mußte.

§. 10.

Entstehung und Geist des Mosaismus.

Die Entstehungsgeschichte und die Gesetze des ursprünglichen Mosaismus fallen noch größtentheils in das Gebiet der mündlichen Ueberlieferung, auf welche ein späteres Zeitalter seine Ansicht übertrug. Jedoch erhalten die Hauptmomente der Geschichte Mose's eine sehr bedeutende historische Wahrscheinlichkeit einerseits durch ihre Zusammenstimmung mit der auf seinen Namen zurückgeführten, israelitischen Gesetzgebung im Pentateuch; andrerseits durch die Zeugnisse der Alten überhaupt, welche im Wesentlichen die Ueberlieferung der Hebräer bestätigen. Was aber die Gesetze des Pentateuchs anbetrifft, so erkennt auch die größte kritische Skepsis an, daß ein Theil derselben noch jetzt eine dem mosaischen Zeitalter gleichzeitige Aufzeichnung verrathe. Alle Kritiker stimmen darin überein, daß dahin vornehmlich der Abschnitt 2 Mos. XX — XXIII. oder der Dekalog und die ihm angehängte kurze Zusammenstellung der wichtigsten allgemeinen Gesetze zu rechnen sei. Außerdem aber können die allgemeinen religiös-politischen Grundideen, welche sich in allen Denkmälern des Hebraismus kund geben,

Digitized by Google

nur auf die Quelle des ursprünglichen Mosaismus zurückgeführt werden. Hält man diese allgemeinen kritischen Gesichtspuncte fest, so wird es, ungeachtet der Mangelhaftigkeit und Dürftigkeit der gleichzeitigen Quellen, möglich sein, über die große Veränderung, welche Moses in dem politisch-religiösen Zustande seines Volkes bewirkte, historisch zu berichten.

Die Grundzüge des ursprünglichen Mosaismus müssen sich am sichersten erkennen lassen aus einer Vergleichung der wenigen ächten Denkmäler des mosaischen Zeitalters mit der späteren Literatur der Hebräer, hinsichtlich der in der letzteren überall gleichmäßig hervortretenden religiösen Grundideen der öffentlichen Religion. Auf dem Wege dieser Vergleichung nun wird man zu dem Ergebniß geführt, daß der Cultus, welchen Moses einführte, die Idee der göttlichen Einheit in großer Reinheit und Strenge auffaßte, indem er sich von aller Beimischung einer Verehrung untergeordneter Gottheiten, von Mythologie und Heroendienst frei erhielt. Dieser eine Gott fordert eine bildlose Verehrung, da er selbst unsichtbar ist und kein Gleichniß ihn darzustellen vermag; nicht in sichtbaren Erscheinungen, nur in bedeutsamen Zeichen gibt sich seine Nähe und Gegenwart zu erkennen; er fordert sittliche Reinheit und heilige Gesinnung. Er hat das All erschaffen und beherrscht es mit Allmacht und Liebe. Er ist ein gestrenger Richter über verstockte Sünder, aber zugleich gnädig und barmherzig gegen Alle, welche seine Vorschriften beobachten und ihre Vergehen bereuen.

Die Reinheit, mit welcher hier, in einem Zeitalter, wo die menschliche Cultur noch in ihrer Kindheit war, die Idee des göttlichen Wesens sich ausspricht, mußte die Aufmerksamkeit der Historiker auf die Quellen dieser religiösen Vorstellungen hinleiten. Die National-Ueberlieferung selbst gibt darüber zwar keine geschichtliche Auskunft, indem sie den Gesetzgeber, der Ansichtsweise des Alterthums gemäß, aus einer unmittelbaren Verbindung mit dem göttlichen Wesen die religiösen Belehrungen schöpfen läßt, welche er seinem Volke als Gottbegeisterter, נָבִיא, mittheilte. Jedoch fehlt es ihr nicht an Fingerzeigen, welche, weiter verfolgt, die eigenthümliche religiöse Bildung Mose's in einen historischen Zusammenhang zu bringen gestatten. Sie erzählt nämlich, daß Mose Pflegesohn der ägypti-

Digitized by Google

schen Königstochter gewesen sei 2 Mos. II, 10., und ein einheimischer Zeuge, der Aegyptier Manetho [9]), setzt hinzu, daß er zu der Kaste der ägyptischen Priester gehört habe. Noch im N. T. erhält sich die Ueberlieferung, daß er in aller Weisheit der Aegyptier sei auferzogen worden, Apstgesch. VII, 22. Der alexandrinische Jude Philo [10]) nennt auch die einzelnen Wissenschaften priesterlicher Geheimlehre, worin man Mose unterrichtet habe, und läßt ihn außer der Weisheit der Aegyptier auch in die der Chaldäer und Assyrier eingeweiht werden. So sehr nun auch die einfache Nachricht der alten Ueberlieferung späterhin willkürlich mag ausgeschmückt und erweitert worden sein, so führt sie doch an sich selbst schon dahin, daß Mose als Pflegesohn der Königstochter auch seine Bildung am königlichen Hofe Aegyptens werde erlangt haben. Den Pharaonen aber standen die Priester zunächst; alle Nachrichten des Alterthums stimmen darin überein, daß in Aegypten die Priester Erzieher der königlichen Prinzen und späterhin die beständigen Rathgeber der Könige waren. Von ihnen muß also auch der adoptirte Königssohn, Mose, einen Theil seiner Bildung erlangt haben. Diese Vermuthung bestätigt sich aber auch durch den Geist der Gesetze, welche auf Mose zurückgeführt werden. Denn in diesen stößt man häufig auf Analogieen mit priesterlichen Einrichtungen Aegyptens oder auf Anordnungen, welche auch die ägyptische Priesterkaste kannte und denen nur neue Beziehungen und eigenthümliche Modificationen gegeben wurden [11]). Aber mochte auch Mose aus dieser Quelle einzelne Gebräuche, politische und polizeiliche Einrichtungen entnehmen, so könnte es doch auf den ersten Blick scheinen, als ob er zu seinem reineren Monotheismus nothwendig auf einem andern Wege habe gelangen müssen; denn die öffentliche Religion der Aegyptier gibt sich uns zu erkennen als ein vielgestaltiger Polytheismus, nach welchem die einzelnen Naturkräfte, in Thiersymbolen dargestellt, Gegenstände der Verehrung bilden. Wie hätte aber aus diesem unförmlichen Thierdienste, dessen selbst die gebildeten Griechen und Römer

9) Bei Josephus contra Apion. I. §. 26. 28.

10) De vita Mosis L. I. §. 5.

11) Am vollständigsten und gelehrtesten nachgewiesen von *J. Spencer*, de legibus Hebraeorum ritualibus libri IV. ed. C. M. Pfaff. Tub. 1732. fol.

Digitized by Google

spotten, der mosaische Monotheismus erwachsen können? Indessen muß dagegen festgehalten werden, daß diese öffentliche Volksreligion der Aegyptier bei den Alten streng unterschieden wird von einer religiösen Geheimlehre der Priester. Diese letztere verehren die Alten als eine Quelle tiefer Weisheit, aus welcher ein Solon, Pythagoras, Platon sollen geschöpft haben, während sie die Ungereimtheiten des Thierdienstes in der öffentlichen Religion verspotten. Selbst die Symbole mancher ägyptischen Gottheiten deuteten nach ihrer Meinung auf diese Geheimlehre: die räthselhafte Sphynx vor den Eingängen der Tempel, das Bild des Harpokrates mit dem Gestus eines Schweigen Gebietenden. Diese Geheimlehre selbst war, nach ihren Angaben, in einer priesterlichen Geheimschrift, der hieratischen oder hieroglyphischen, niedergelegt. Ihr Inhalt ist den ältesten Zeugen, einem Herodot und Platon, nur dunkel bekannt, wenigstens deuten sie ihn nur selten und unbestimmt. Aber später, seit unter den Ptolomäern griechische Cultur in Aegypten einheimisch wurde, erschloß er sich vollständiger, indem die Priester selbst das Geheimniß nicht länger bewahrten. Daher hat sich bei den jüngeren Griechen eine genauere Kunde von dieser Geheimlehre erhalten. So bei Plutarch, besonders in der Abhandlung de Iside et Osiride, dann bei den Neuplatonikern Porphyrius und Jamblichus, in den jüngeren Produkten, welche unter dem Namen des Hermes und Horapollo bekannt sind: endlich bei den Kirchenvätern Clemens Alex., Origenes, Eusebius. Aus diesen Quellen, an welche man sich halten muß, so lange die Deutung der Hieroglyphen selbst noch nicht sicher gelungen ist, ergibt sich aber, nach den Forschungen eines Cudworth[12]), Jablonsky[13]), Creuzer[14]), Champollion[15]) über den Inhalt dieser Geheimlehre Folgendes: Die Priesterreligion unterschied sich von der Volksreligion, in welcher die Symbole

12) Systema intellectuale huius universi, ex angl. lat. vert. et illustr. I. L. Mosheim. Jenae 1733. II. fol.

13) Pantheon Aegyptior., seu de diis eor. Francof. 1750. 52. III. 8.

14) Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig und Darmst. 1819 — 23. VI. 8. 2te Aufl. — Dass. im Auszuge von Mone. das. 1822. 8.

15) Panthéon égyptien. Paris 1824. 4. und Précis du système hiéroglyphique des anciens Egyptiens. Paris 1824.

Digitized by Google

mit den Ideen verwechselt wurden, durch eine bewußte Symbolik, nach welcher z. B. die heiligen Thiere nur Zeichen sind für wirksame Naturkräfte. Aber es waren ihr auch einige Gottheiten allein eigen, durch welche eine schöpferische Urkraft nach verschiedenen Richtungen ihrer Wirksamkeit symbolisirt wurde. Dahin gehörte Athor, das Symbol der schaffenden Urkraft, welche das Weltenrund (unter dem Bilde eines Eies dargestellt) gebieret; aus ihm entwickeln sich sowohl Phthas oder Cneph, das Princip der männlichen Erzeugungskraft, als Neïtha oder Isis, das Princip der weiblichen Kraft des Empfangens und Gebärens. Das Urwesen selbst aber war vor dem Eingange des Isistempels zu Sais unter dem Namen Javo oder Jaho bezeichnet als das, welches war und ist und sein wird, und eben diesen heiligen Namen trug der Priester auf einem Brustschilde. Damit verbanden sich in der Priesterreligion die Vorstellungen von einer Präexistenz der menschlichen Seele, von läuternden Wanderungen derselben nach dem Tode (Metempsychose) und einer endlichen Vereinigung derselben mit dem Urwesen. Schon diese uns aufbewahrten Fragmente ägyptischer Priesterreligion führen dahin, daß sie von der Idee des Monotheismus nicht weit entfernt war und dazu dienen konnte, dieselbe bei Mose zu wecken. Dazu trat dann bei ihm auch noch die Einwirkung einiger reineren Religionsbegriffe, welche sich von den Vätern her, wenn auch unter mannigfachen Entstellungen, unter den Hebräern in Aegypten mochten erhalten haben. Aber obwohl es demnach problematisch erscheint, in wieweit er zu seinen reineren und geistigeren Religionsideen auf einem unmittelbaren Wege möge gelangt sein, so bleibt ihm doch unbestritten das große Verdienst, geistigere Religionsbegriffe, welche sich bisher nur als Mysterien oder unter mancherlei Entstellungen fortpflanzten, in gereinigter Gestalt zum Gemeingute eines ganzen Volkes gemacht und mit einer religiösen Symbolik in Verbindung gesetzt zu haben, welche am meisten geeignet war, ferneren Verirrungen zu begegnen. Dies Verdienst bleibt ihm selbst alsdann, wenn man, in Uebereinstimmung mit der alten Ueberlieferung, die reinere Gotteslehre schon bei Abraham und den Vätern herrschen läßt. Denn dieselbe Ueberlieferung zeugt dafür, daß jene reinere Lehre sich bei dem Volke der Hebräer in Aegypten wieder in den herrschenden

Digitized by Google

Polytheismus verlor. Und so mußte sie Moses denn auf jeden Fall unter den Seinen wiederherstellen. Aber er mußte zugleich auch neue Einrichtungen treffen, damit dasjenige, was sich früher als einfacher Glaube einer Familie fortgepflanzt hatte, nun auch als die öffentliche Religion eines nicht unbedeutenden Volkes bewahrt werde. Dazu nun diente ihm eine wenigstens ihrer ganzen Form nach eigenthümlichen Symbolik, die theokratische. Ohne Symbolik oder bildliche Darstellung der Verhältnisse Gottes zu den Menschen kann eine öffentliche Religion, welche immer auf einen großen Kreis von Ungebildeten Rücksicht nehmen muß, nicht dauerhaft bestehen. Moses hatte die Symbolik des Polytheismus und die Mythologie, nach welcher das göttliche Wesen in eine Mehrheit von Personen getheilt, unter menschlichen oder thierischen Formen dargestellt und im äußeren Bilde verehrt wird, aufgegeben. Das neue, reinere Symbol, welches er an die Stelle dieser älteren auf Irrthum und Aberglauben beruhenden Zeichen glaubte treten lassen zu müssen, ergab sich ihm aber aus der zweifachen Aufgabe, welche er als Begründer seines Volkes zu lösen hatte. Von der einen Seite sollte er nämlich einem zur Sclaverei herabgewürdigten Volke eine selbstständige Staatsverfassung ertheilen: von der andern aber demselben eine reinere religiöse Ueberzeugung einflößen. Um beides zu verbinden, gab er dem Staate das einige göttliche Wesen selbst zum Könige und leitete aus diesem Verhältnisse alle Pflichten der Bürger, so wie auch alle Staatseinrichtungen ab. Die politischen und die kirchlich-religiösen Anstalten; die Bürgerpflichten und die Sittenvorschriften, beides beruhte von diesem Gesichtspuncte aus auf dem gemeinschaftlichen Grunde der Idee eines göttlichen Reichs. Israel ist ein Königthum, aber sein König ein unsichtbarer, der Schöpfer Himmels und der Erden, der unveränderliche Gott Jehova. Dieser ist mitten unter seinem Volke gegenwärtig, denn er wohnt unter ihm in seinem Heiligthume. Nicht er selbst, dessen Form und Gestalt kein Bild im Sichtbaren hat, nur seine Gegenwart hat daselbst ein Symbol an der heiligen Lade. In umgibt in seiner Wohnung eine erwählte Dienerschaft, die Priester, Nachkommen Aharons; nach späterer Ueberlieferung ist ein ganzer Volksstamm, die Leviten, zum heiligen Dienste erlesen. Die Priester haben aus der Hand

Digitized by Google

des Volkes die Gaben und Geschenke, wodurch es seinen König ehren muß, als Opfer demselben darzubringen. Sie sind als Diener des Königs, auch seine Stellvertreter im Volke. Sie empfangen die Gesetze vom Könige selbst und vollziehen sie als Richter in seinem Namen; die gesetzgebende, wie die vollziehende, die richterliche und polizeiliche Gewalt übt der König Jehova durch die Hände seiner Dienerschaft. Bürgerliche und religiöse, kirchliche und sittliche Verordnungen gelten als Gesetze desselben Herrschers; wer den eingeführten religiösen Dienst verändert, wird dem Könige ungetreu und gilt als Staatsverbrecher, als Hochverräther. Glück und Unglück des gesammten Volkes sind bedingt durch seine Treue gegen den unsichtbaren König. Dieser beherrscht zwar alle Völker, aber Israel hat er sich erwählt zu seinem Eigenthum und vorzugsweise vor den Völkern seinem Dienste, seiner Priesterschaft gewidmet. Daher hat dies Volk auch Ansprüche auf die besonderen Wohlthaten und Auszeichnungen, welche aus einem solchen näheren Verhältnisse zu dem allgemeinen Könige über die Völker herfließen. Dies theokratische Verhältniß läßt sich nun zwar seinen Grundzügen nach, in allen Staatsverfassungen des Alterthums nachweisen, wie dies besonders Heeren in seinen „Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt" zumal an der ägyptischen und persischen gezeigt hat. Daher darf in den Staatsangelegenheiten nichts Wichtiges unternommen werden, ohne zuvor den Willen desjenigen Gottes, welcher als der unsichtbare Lenker des Staats betrachtet wird, durch den Mund der Priester oder anderer Gottbegeisterten (προφῆται, μάντεις) erforscht zu haben. Aber theils trägt die Theokratie im Mosaismus nach allen Beziehungen ein ganz eigenthümliches Gepräge, indem der unsichtbare König und Gott zugleich als der Schöpfer des gesammten All und der Beherrscher aller Völker gedacht wird; theils erscheint sie in keiner andern Staatsverfassung so vollständig in allen einzelnen Staatseinrichtungen durchgebildet. Mit dieser Theokratie mußte sich nun eine Priesterherrschaft (Hierarchie) verbinden, so lange nicht ein sichtbarer König als vollkommen bevollmächtigter Stellvertreter des unsichtbaren Königs an die Spitze der Staatsverfassung trat. Diese Hierarchie konnte allerdings um so leichter eine drückende werden, da nach

Digitized by Google

den mosaischen Anordnungen nicht nur alle Gewalt im Staate, sondern auch die höhere Geistesbildung in den ausschließlichen Besitz der Priester gerathen mußte. Doch suchte Moses diesen nachtheiligen Folgen vorzubeugen theils durch die sittliche Strenge, welche er den Priestern einzuflößen wußte, theils durch die Oeffentlichkeit, welche er der Religion gab, womit den Priestern der gefährliche Nimbus einer geheimen Weisheit entzogen wurde, welcher vornämlich Mißbräuche der Priestergewalt begünstigt. Daher wurde auch die geheime Zeichenschrift der ägyptischen Priester — die hieroglyphische — der hebräischen Priesterschaft nicht mitgetheilt, sondern eine allgemein verständliche — demotische — Buchstabenschrift öffentlich eingeführt.

Der Entschluß, welchen Moses faßte, Retter seines Volkes aus der Dienstbarkeit, Begründer einer reineren Religion und einer ihr angemessenen Staatsverfassung zu werden, wurde nach der alten Ueberlieferung von Gott unmittelbar geweckt, welcher ihn zu diesem großen Geschäfte auf außerordentliche Weise berief und auserwählte. Die Empfänglichkeit für einen solchen göttlichen Ruf bei ihm zu bilden, waren aber auch seine früheren Verhältnisse geeignet. Eingeweiht in die Geheimnisse der Priesterwelt, hatte er das Abgeschmackte des Polytheismus an dem öffentlich eingeführten Thierdienst der Aegyptier empfinden gelernt; daher mußte in ihm der Entschluß heranreifen, seinem Volke eine bildlose, geistige Verehrung der Gottheit zu empfehlen; von der andern Seite mußte der Priesterbetrug, welchen er in diesen Verhältnissen durchschauen lernte, ihn dahin führen, keine priesterliche Geheimreligion bei seinem Volke zu dulden. Endlich waren Ueberlieferungen von der reineren Religion der Väter zu ihm herabgekommen, welche ihn bestimmten, sein in Aberglauben versunkenes Volk wieder zur besseren Religionserkenntniß der Väter zurückzuführen. Ein langjähriger Aufenthalt in der Einsamkeit der arabischen Wüste — die Urkunde nennt 40 Jahre, was aber eine unbestimmte runde Zahl ist — diente dazu, seinen Geist mit dem großen Unternehmen immer vertrauter zu machen, und die Zeichen endlich, in welchen er den unmittelbaren Ruf Gottes erkannte, hoben in seinem Gemüthe auch noch die letzten Zweifel.

Digitized by Google

§. 13.

Kampf um die Einführung der Theokratie von Moses bis auf Samuel.

Die Ueberlieferungen aus den mosaischen Zeiten stimmen darin überein, daß Mose das Volk keineswegs empfänglich gefunden habe für seine neuen religiös-politischen Einrichtungen. Seine Leitung des gemeinen Wesens, heißt es, habe den schwierigsten Kampf bestehen müssen mit der Hartnäckigkeit und Widerspenstigkeit eines Volkes, welches festhielt an den Irrthümern, die es in Aegypten eingesogen hatte, ja sich zurücksehnte nach dem Lande der Knechtschaft. Mose übergab, als er sein Ende herannahen sah, das noch unvollendete Werk seinem Nachfolger Josua. Unter der Leitung desselben wurde, durch die Besitznahme des Landes Canaan und seine Vertheilung unter die Stämme, dem Volke eine feste Heimath zu Theil und damit auch die Theokratie vollständiger begründet. Als aber nach Josua's Tode sich kein Volksleiter vorfand, welcher die Entwickelung der Theokratie im Geiste ihres Begründers hätte fortführen können, so entstand ein Verfall derselben und ein unausgesetzter Kampf mit dem Eindringen fremder Culte. Auch blieb der politische Zustand des noch schwachen und mit kriegerischen Nachbarn umgebenen Volkes geraume Zeit ein höchst verworrener und ungeregelter. Da aber die religiöse Verfassung mit der politischen auf's engste verbunden war, mußte diese politische Anarchie auch eine religiös-kirchliche nach sich ziehen. Es fehlte an einem sicheren Mittelpuncte der Gewalt, welche bald, in Zeiten der Gefahr, einzelne Helden und Heerführer (die sogenannten Richter) an sich rissen, bald wieder, wie unter Eli, dem Hohenpriester zufiel. Dem Volke selbst fehlte es sowohl an dem bürgerlichen Gemeinsinn, wodurch die einzelnen Stämme allein zusammengehalten und zu einem politischen Ganzen vereinigt werden konnten, als auch an der geistigen Erhebung und sittlichen Strenge, deren es bedurft hätte, um den Reizungen eines der Sittlichkeit schmeichelnden Polytheismus kräftig zu widerstehen. Solchen Reizungen blieb das Volk aber um so mehr ausgesetzt, da die Besitznahme des Landes unter Josua keineswegs vollendet wurde, sondern canaanitische Stämme, einem rohen polytheistischen Naturdienste ergeben immitten der neuen hebräischen Ankömmlinge sich im Lande

Digitized by Google

behaupteten. Ein anschauliches Gemälde von diesen verworrenen Zuständen nach Josua's Tode gibt das Buch der Richter, wahrscheinlich das älteste Denkmal der historischen Literatur unter den Hebräern. Aus den Relationen desselben geht hervor, daß die einzelnen Richter sich mehr durch kriegerische Talente, als durch theokratischen Geist auszeichneten, daß sie mehr Heerführer, als Begründer der Religion und des Cultus waren. Der Verfall der Theokratie aber äußerte sich in dieser Periode theils durch Einmischung des Bilderdienstes in den bildlosen Cultus, theils durch die Einführung fremder Gottheiten und ihrer Verehrung.

1) Was die gesetzwidrige Verehrung Jehova's unter einem Bilde oder Symbole betrifft, so finden sich davon im Buche der Richter mehre Spuren. Gideon, nachdem er die ihm angetragene erbliche Königswürde mit den Worten abgelehnt hatte: Jehova allein solle über Israel herrschen, sammelt unmittelbar darauf die Kleinodien des Volkes, um ein אֵפוֹד daraus gießen zu lassen, welches er zur Verehrung ausstellt Richt. VIII, 27. vgl. 23.[16]). In gleichem Sinne findet man ein אֵפוֹד als dem Jehova geweihtes Gußbild (מַסֵּכָה) wieder als Gegenstand des häuslichen Cultus eines Ephraimiten Kap. XVII, 3 — 5. Dieses Gußbildes bemächtigen sich später die Daniten und errichten nun in ihrer Hauptstadt Dan einen eignen Cultus für dasselbe, welcher sich bis auf das Exil herab soll fortgepflanzt haben Kap. XVIII, 11 — 31. (bes. 30.). Welche Gestalt dies Bild Jehova's gehabt habe, wird nicht ausdrücklich gesagt. Später finden wir jedoch Jehova zu Dan unter dem Bilde eines Rindes oder jungen Stiers (עֵגֶל, vitulus) verehrt 1 Kön. XII, 28. 29. und wahrscheinlich trug auch das frühere Bildniß daselbst keine andere Gestalt, da sich zu diesem Symbol die Israeliten schon in der Wüste gewendet hatten 2 Mos. XXXII, 1 — 8. Das Symbol selbst war entlehnt aus dem Cultus der Aegyptier, in welchem der Stier (Apis) als Symbol des allbefruchtenden Sonnengottes verehrt wurde. Neben dieser bildlichen Verehrung

16) אֵפוֹד Ueberzug, sonst vom Leibrock der Priester, muß hier nach dem Contert ein mit Gold überzogenes Bildniß bedeuten; nach der Aeußerung Gideons (V. 23.) kann man dabei aber nur an ein Gleichniß Jehova's denken.

Digitized by Google

Jehova's finden wir den Dienst kleiner Hausgötter תְּרָפִים Richt. XVII, 5. XVIII, 5. 14., welcher sich aus der alten Familienreligion der Väter erhalten hatte, vgl. 1 Mos. XXXI, 19 — 35. Nach Richt. XVIII, 5. vgl. XVII, 5. Ezech. XXI, 26. bediente man sich ihrer als Orakel, um über die Zukunft Aufschluß zu erhalten. Eben dahin führt die Etymologie (תרף im Syrischen percontatus est[17]) und die älteste Aussage jüdischer Ausleger (vgl. Targ. Pseudo-Jonath. zu 1 Mos. XXXI, 19.). Nach 1 Mos. XXXI, 34. scheinen es kleine leicht zu verbergende Figuren gewesen zu sein, nach 1 Sam. XIX, 13. 16. von menschlicher Gestalt. Aller Wahrscheinlichkeit nach kamen sie von Mesopotamien oder Chaldäa zu den Hebräern: dort trifft man sie zuerst bei Laban 1 Mos. XXXI. und dann noch bei den chaldäisch-babylonischen Königen Ezech. XXI, 26.

2) Die ausländischen Gottheiten, deren Verehrung in diesem Zeitraume eingeführt und späterhin so schwierig ausgerottet wurde, gehören sämmtlich den vorderasiatischen, syrisch-phönicischen Religionen an. Ihre Gottheiten sind durchgängig Symbole der mächtigsten Naturkräfte und leiten auf einen im Alterthume weit verbreiteten Naturdienst zurück. Schon während des Zeitraums der Richter schlich sich der Dienst der vorderasiatischen Gottheiten, des Baal und der Astarte (Aschthoreth) bei den Hebräern ein. Baal, Herr, Himmelsherr (בַּעַל שָׁמַיִם), ein allgemeiner Göttername der Vorderasiaten, bezeichnete vorzugsweise den tyrischen Sonnengott, als Symbol der männlichen Erzeugungskraft in einer Incarnation gedacht, welcher wahrscheinlich als tyrischer Herkules zu den Griechen überging. Seiner Verehrung unter den Hebräern wird Richt. II, 13. X, 6. gedacht. In den Stellen Kap. VIII, 33. IX, 4. heißt er בַּעַל בְּרִית, der Bundesbaal, oder auch wie Kap. IX, 46. אֵל בְּרִית, Bundesgott, als Heiliger der Bündnisse, etwa wie Ζεὺς ὅρκιος. Neben ihm erscheint gemeiniglich auch die sidonische Gottheit Astarte (d. i. Aphrodite, Venus, Luna), der Mond, als Symbol der weiblichen Kraft des Gebärens, die Himmelskönigin (מֶלֶכֶת

[17]) Vergl. jedoch Gesenius' Handwörterbuch, Vorr. S. XX f. 3te Aufl. [d. H.]

Digitized by Google

הַשָּׁמַיִם) bei Jer. XLIV, 17. vgl. Richt. II, 13. III, 7. X, 6. u. ö. In diesen Religionen wurde die Natur selbst vergöttert, wenn man gleich nicht bei der Verehrung einzelner Naturgegenstände stehen blieb, sondern sich schon zu dem höheren Begriff erhoben hatte, daß das Göttliche in den die gesammte Natur beseelenden schöpferischen oder erzeugenden und gebärenden Kräften zu verehren sei. Der mosaische Monotheismus dagegen hatte sich schon zu der geistigen Idee einer sittlichen Intelligenz, welche die Naturkräfte hervorgerufen und geordnet hatte, erhoben und damit den Gegenstand der Verehrung aus dem Gebiete der blinden Naturgewalt in das der Intelligenz und sittlichen Freiheit versetzt. Nur auf diesem Wege konnte jene sittliche Strenge, jene Idee der Heiligkeit gegründet werden, durch welche sich der Mosaismus so vortheilhaft von jenen Cultten unterscheidet. Dagegen sagt ein der Sinnlichkeit und den Begierden schmeichelnder Naturdienst dem noch rohen von wilden Leidenschaften zügellos getriebenen, auf einer niederen Culturstufe sich befindenden Menschen mehr zu, als der auf höheren Abstractionen beruhende geistige Monotheismus. Auf dieser niederen Bildungsstufe beharrte aber die Mehrheit des Volkes der Hebräer bis zum Exil herab; daher konnte denn auch das Symbol der Theokratie niemals in der Reinheit bei ihnen sich entwickeln, wie es Mose aufgefaßt hatte. Bei der Darstellung der Lehre des Hebraismus ist dieser stete Kampf zwischen Naturdienst und Gottesdienst um so mehr zu beachten, als sich daraus manche eigenthümliche Richtungen des Lehrbegriffs erklären, aber auch manche scheinbare Widersprüche auflösen lassen.

§. 14.

Neue theokratische Institute unter Samuel und den drei ersten Königen.

Mit dem letzten der Richter, Samuel, verliert sich allmählig der mythische Geist der Geschichte. Schriftliche Aufzeichnungen treten jetzt an die Stelle der blos mündlichen Ueberlieferungen und haben sich in einzelnen, den Begebenheiten gleichzeitigen Denkmälern bis auf unsere Zeiten herab fortgepflanzt. Dieser Fortschritt der Volksbildung blieb nicht ohne Einfluß auf den Zustand der Volksreligion. Man fing jetzt an,

Digitized by Google

die Sagen von den Vätern und die Bruchstücke mosaischer Gesetze aufzuzeichnen und in Sammlungen zu vereinigen. Damit erhielten denn auch die alten Gesetze selbst eine größere Sicherheit und der Willkür in ihrer Behandlung wurde damit vorgebaut. Daß aber eine solche fleißigere Uebung der Schreibkunst eintrat, daran hatte ein von Samuel gegründetes Institut, welches auch sonst für die Entwickelung der Theokratie von der größesten Wichtigkeit wurde, — das Institut der Prophetenschulen und die damit sich ergebende größere Ausbreitung und Wirksamkeit des Prophetenthums gewiß einen nicht geringen Antheil.

Mit dem Namen נָבִיא, προφήτης, bezeichnete man einen solchen Vertrauten der Gottheit, dessen diese sich als eines Vermittlers oder Dollmetschers bedient, um ihren Willen den Menschen kund zu geben. Die Vorstellung, welche man mit dem Worte verband, erhellt am deutlichsten aus den Stellen 2 Mos. III, 16. vgl. 15. VII, 1. 2. Hier wird Aharon, wiefern er die von Mose empfangenen Anordnungen dem Volke vorlegt und bekannt macht, als der נָבִיא des Mose, dieser als sein אֱלֹהִים bezeichnet. Als ein solcher Vertrauter der Gottheit wurde Abraham betrachtet 1 Mos. XX, 7. und als der größeste von Allen galt späterhin Mose 5 Mos. XXXIV, 10. Aber die Vorstellung selbst von einem solchen Verhältniß zu Gott wurde auf jeden übergetragen, welcher in der begeisterten Rede oder im Gesange religiöse Belehrungen aussprach und die Zukunft aufschloß. So trägt Mirjam, die Schwester Mosis, den Namen נְבִיאָה, weil sie den Chor und Reigen der Weiber anführt, welche das Siegeslied anstimmen 2 Mos. XV, 20., und Debora heißt aus gleichem Grunde, weil dichterische Begeisterung sie ergreift, eine אִשָּׁה נְבִיאָה Richt. IV, 4. Wenn Mose wünscht, das ganze Volk möge zu נְבִיאִים werden 4 Mos. XI, 29., so liegt darin der Gedanke, daß die religiöse Begeisterung Gemeingut des gesammten Volkes werden möge. Solche von unmittelbarer Begeisterung getriebene Männer waren bisher nur selten und einzeln aufgetreten. Das Buch der Richter gedenkt des Auftretens eines solchen neben der Prophetin Debora nur einmal Kap. VI, 8. Gesetzliche Bestimmungen über das Prophetenthum waren noch nicht vorhanden; die deuteronomischen Prophetengesetze (5 Mos. XIII,

Digitized by Google

2 — 5. XVIII, 15.) sind jüngeren Zeitalters. Samuel, welcher selbst als ein solcher begeisterter Gottesfreund galt, 1 Sam. III, 21., scheint zuerst Anstalten getroffen zu haben, um die Empfänglichkeit für religiöse Begeisterung und deren Aeußerung in der Rede oder dem Gesange in größerem Umfange bei seinem Volke zu wecken. Man findet nämlich unter ihm zuerst eine ganze Schaar (חֶבֶל) solcher Begeisterten (נְבִיאִים) 1 Sam. X, 5 ff. erwähnt. Diese Prophetenschaar hält ihre Versammlungen zu Najoth bei Rama und trägt in denselben unter Samuels Leitung begeisterte Hymnen bei Gesang und Saitenspiel so eindringlich vor, daß auch Saul sammt den von ihm gesandten Boten, wider Willen von dem Zuge der Begeisterung fortgerissen, einstimmen mußte 1 Sam. XIX, 18 — 24. Seitdem findet man fortwährend im Reiche Juda solcher נְבִיאִים in den Umgebungen der Könige gedacht, denen sie rathend, ermunternd, warnend und strafend zur Seite gehen; aber auch im Reiche Israel dauert das Institut fort. In diesem letzteren Reiche allein werden auch späterhin noch größere Prophetenvereine genannt. Von ihren innern Einrichtungen erfährt man nur, daß ausgezeichnetere Propheten, wie Elia, Elisa, die Leiter solcher Vereine waren, daß die unter ihrer Leitung Stehenden בְּנֵי נְבִיאִים (Söhne d. i. Schüler der Propheten z. B. 1 Kön. XX, 35. u. ö.) genannt wurden, daß ihre Versammlungen an verschiedenen Orten statt fanden, 2 Kön. II, 3. zu Beth-El, v. 5. zu Jericho, daß sie in Rede und Gesang die Begeisterung kund gaben. Manche Aehnlichkeit, welche diese Einrichtungen mit dem Institut der Pythagoräer oder dem noch jüngeren des Klosterlebens, welches man nur zu gern auf die Prophetenschüler zurückführte, mögen gehabt haben, läßt sich bei dieser Mangelhaftigkeit der Nachrichten nicht weiter verfolgen. Eher ist es vergönnt, aus den zahlreichen schriftlichen Denkmälern, welche sich von den späteren Propheten erhalten haben, eine deutliche Ansicht von der Stellung, welche diese Propheten in der Theokratie einnahmen, zu gewinnen. Sie erscheinen nämlich danach theils als Vermittler zwischen der königlichen und priesterlichen Gewalt, theils als die Wächter über beide. Vermöge dieser Eigenschaften sollten sie eben sowohl den Anmaßungen der Könige und den Eingriffen derselben in die priesterlichen Vorrechte entgegen treten, als auch

Digitized by Google

von der andern Seite der schädlichen Schlaffheit und Nachläßigkeit der Priester, welche nur zu geneigt waren, sich nach den Wünschen eines abgöttischen Volkes zu bequemen. Sie sollten Rathgeber des Staates, Aufseher der Sitten, Wächter des Cultus sein, zugleich aber auch Deuter des Gesetzes nach einem freieren Geiste, als die durch Ordensinteresse an den Buchstaben desselben gebundene Priesterschaft sich aneignen konnte. Besonders in dieser letzteren Hinsicht sind die Propheten wichtig geworden für die weitere religiöse Bildung des Volkes. So lange nämlich die Symbole des Cultus und der Verfassung den Händen der Priester allein überlassen waren, blieben sie auch der Gefahr ausgesetzt, daß das Zeichen mit der Sache verwechselt werde. Eine solche Verwechselung, zu welcher sich die Ungebildeten ohnedem schon hinneigen, wird nämlich von dem Priesterorden um so eher begünstigt, da dieser sein Interesse darin finden muß, wenn die genaue Beobachtung der gesetzlichen Handlungen des Cultus für den wichtigsten Theil der Religion oder für die Religion selbst gehalten werden. Auf diese Weise verliert sich dann der eigentliche Kern der Religion, die reine Idee Gottes, die sittliche Gesinnung und es bleibt eine leere Schaale zurück; der Buchstabe des Gesetzes, die äußere religiöse Handlung wird beobachtet, aber der religiöse Geist verschwindet. Auf diese traurigen Erscheinungen stößt man wirklich in der Periode des Judaismus, seit der Prophetismus erloschen war und die Priesterherrschaft kein Gegengewicht fand. In den Propheten dagegen entwickelte sich ein unabhängiger Stand, bei welchem die unmittelbare Begeisterung in eigenen Anstalten geweckt und geleitet wurde, und welchen nicht persönliches Interesse, wie die Priester an den starren Buchstaben des Gesetzes fesselte. So wurden die Propheten fähig, durch die Symbole zur Sache selbst vorzudringen und zuerst eine unsymbolische Wahrheitslehre, ein lauteres Gotteswort, wie der Geist Gottes sie gelehrt hatte, zu verkündigen. Diese unsymbolische Wahrheitslehre der Propheten enthält schon alle die Keime, aus denen sich späterhin das Christenthum entwickelte und sie verdient in einer Darstellung des Hebraismus vorzugsweise beobachtet zu werden.

Gleichzeitig fast mit Entstehung der Prophetenschulen, ebenfalls noch unter Samuel, erfuhr die mosaische Staatsverfassung

Digitized by Google

eine wesentliche Umgestaltung durch die Einführung des Königthums. Das älteste mosaische Staatsgesetz kannte keine königliche Würde, nach ihm sollten die Stamm- und Familienhäupter unter Aufsicht der Priester das Gemeinwesen leiten. Erst die zweite oder deuteronomische Gesetzgebung unter Josia ergänzte den Mangel eines eigenen Gesetzes für den König 5 Mos. XVII, 14 — 20. Samuel, streng festhaltend an den alten theokratischen Anordnungen, konnte daher auch nur durch das dringende Anliegen des Volkes dahin gebracht werden, in die Einführung des Königthums zu willigen 1 Sam. VIII. Das Volk aber hoffte, durch Einführung der königlichen Würde die Staatsgewalt mehr vereinigt und so die frühere Schwäche und Verwirrung gehoben zu sehen. Indeß wurde das Königthum selbst von Samuel unter solche Verhältnisse gebracht, daß es mit dem theokratischen Symbole wohl vereinbar schien. Der König nämlich sollte nur als Stellvertreter oder Vicarius des unsichtbaren eigentlichen Königs Jehova betrachtet werden, zu welchem er daher in dem allernächsten Verhältnisse steht, wie der Sohn zum Vater (daher der theokratische Königsname בֶּן יְהוָה Jehova's Sohn 2 Sam. VII, 14. Ps. II, 7.). Da seine Stellung dennoch eine religiöse ist, so empfängt er auch seine Weihe zur Königswürde durch ein religiöses Symbol, die Salbung, und wird daher der Gesalbte Jehova's (מְשִׁיחַ יְהוָה, ὁ Χριστὸς τοῦ κυρίου) genannt. Durch die freie Erwählung Jehova's wird er zum Könige auserseh en; dem Jehova bleibt er für alle seine Handlungen verantwortlich; von Jehova's, des eigentlichen Königs, Befehlen bleibt er abhängig, und ohne den Willen desselben erforscht zu haben, darf er nichts Wichtiges im Staate unternehmen. Wie ihn endlich Jehova nach freier Wahl zum Könige ersiehet, so kann er ihn auch nach freier Willkür, sobald er seinen Absichten nicht entspricht, vom Throne herabstürzen und einen Anderen in seine Stelle treten lassen. Die Befehle des unsichtbaren Königs empfängt aber dieser sichtbare Stellvertreter desselben aus den Händen der Priester, und somit ist der König in der That der priesterlichen Gewalt untergeben. Unter solchen Verhältnissen nun war in dem theokratischen Königthume eine Reibung der Gewalten, der priesterlichen und königlichen zu befürchten, welche der wahrhaften Wohl-

Digitized by Google

fahrt des Staates nicht sehr zuträglich sein kann. Ist der König energisch, so wird es ihm gelingen, die Priesterschaft nach seinem Willen zu lenken und die theokratische wird einer rein politischen Regierungsform weichen müssen. Ist dagegen die Priesterschaft dem Könige überlegen, so wird die theokratische Form vorherrschen, die politische aber zurücktreten müssen. Um nun unter diesen sich reibenden Kräften ein Gleichgewicht herzustellen, trat das zwischen beiden vermittelnde Institut der Propheten hinzu. Die Propheten nämlich, frei von den beiderseitigen Interessen, gaben auch der königlichen wie der priesterlichen Macht ein Gegengewicht und richteten ihren bedeutenden Einfluß bald wider die eine, bald wider die andere, je nachdem Mißbräuche der Gewalt ihnen zu Schulden kamen.

Durch den Einfluß der von Samuel gegründeten Prophetenschulen wurde ferner die Liebe zum religiösen Gesange allgemeiner im Volke verbreitet. Es bildete sich nun eine lyrische Poesie, welche einen durchgängig religiösen Charakter trug. Unter ihrer Mitwirkung wurde aber die theokratische Einrichtung auch dem Gefühle näher gebracht. Erst als im feierlichen Hymnus die heiligen Gebräuche und Formen des Staats waren gepriesen worden, konnten sie sich auch einer sicheren Theilnahme und der Liebe des Volkes erfreuen. Dieser religiöse Gesang wurde schon von David in hoher Vollkommenheit gedichtet, und es sind sichere Anzeigen vorhanden, daß Davids Zeitgenossen darin mit ihm wetteiferten. Ungewisser bleibt, da nur die jüngeren Nachrichten des Chronisten dafür zeugen, ob auch schon unter David ein öffentlicher Gebrauch solcher Gesänge für den Tempelcultus gemacht wurde. Unwahrscheinlich aber ist dieses keineswegs; denn manche entschieden ächte davidische Lieder, wie Ps. VIII. XV. XIX, 1 — 7. deuten durch ihren Inhalt einen solchen Gebrauch an. Sicherer aber ist, daß schon unter David das bisher unstäte alte National-Heiligthum (die Stiftshütte) eine feste Stätte auf dem Zionsberge (eigentlich dem Morija, einem Theile desselben) erhielt. Durch Davids Nachfolger Salomo wurde dann anstatt jenes für Nomadenzüge berechneten heiligen Gezeltes ein prachtvoller Pallast (הֵיכָל) für den göttlichen König oder der Tempel aufgeführt, in welchem Jehova seitdem seine Residenz nahm (1 Kön. VII. VIII.). Damit wurde denn auch die frühere

Digitized by Google

Freiheit des Cultus beschränkt, indem es nun nicht mehr gestattet blieb, die Opfer auch außerhalb des Tempels auf selbst erbauten Altären darzubringen, sondern alle Opfer mußten in dem Tempel dargebracht und überhaupt kein Heiligthum, außer diesem Einen, im Lande durfte errichtet werden. Seitdem erst wurde die Einheit des Heiligthums zum wirklichen Religionsdogma; eine Verordnung darüber wurde im zweiten Gesetze aufgestellt (5 Mos. XII.) und die frühere Mehrheit der Heiligthümer, so schwer auch ihre Abschaffung wurde (sie gelang erst unter Josia) galt wenigstens als constitutionswidrig. Man hoffte aber durch die Einheit des Heiligthums auch die Einheit des Staates fester zu gründen, und ein kirchlicher Centralpunct für alle Stämme an demselben Orte, wo der König seinen Sitz hatte, schien das sicherste Mittel, diese sowohl unter sich, als mit dem Könige inniger zu vereinen. Wie sehr aber diese Hoffnung täuschte, soll im Folgenden nachgewiesen werden.

§. 15.

Zustand der Theokratie in den getrennten Reichen bis zum babylonischen Exil.

Das Zusammentreffen mehrer Umstände bewirkte schon nach Salomo's Tode eine unglückliche Trennung des Reiches. 1) hatte Salomo's drückende Regierung eine Unzufriedenheit unter den Stämmen geweckt, welche durch das unpolitische Benehmen seines Nachfolgers Rehabeam noch vermehrt wurde. Dazu kam 2) die gegenseitige Eifersucht der beiden wichtigsten Stämme, Ephraim und Juda, deren keiner dem andern die Herrscherwürde gönnte — eine Eifersucht, die sich schon unter Davids Regierung durch sehr bedenkliche Volksbewegungen verrathen hatte; endlich herrschte aber auch 3) bei der Mehrzahl der Stämme Abneigung gegen die in dem jerusalemischen Tempel eingeführte, bildlose Verehrung Jehova's. Die Ephraimiten, an ihrer Spitze Jerobeam, machten unter Salomo's Sohne Rehabeam den Anfang damit, sich von der Herrschaft der davidischen Familie loszureißen, und neun Stämme schlossen sich ihnen an, während nur Juda und Benjamin sammt dem Theile der Leviten, welcher in diesen zwei Stämmen sich niedergelassen hatte, dem David-Hause getreu blieb. Auf diese

Digitized by Google

Weise zerfiel der Staat in zwei von feindseliger Eifersucht beseelte Reiche, das aus zehn Stämmen bestehende Reich Israel, oder, wie es nach dem mächtigsten Stamme genannt wird, Ephraim, und das aus zwei Stämmen bestehende Juda. Durch diese Trennung wurde ein besonderes Heiligthum im Reiche Ephraim politisch nothwendig; denn der israelitische König durfte nicht gestatten, daß seine Unterthanen zum Festbesuch und zur Darbringung von Opfergaben nach der fremden Hauptstadt, Jerusalem, sich wendeten (vgl. 1 Kön. XII, 26 — 28.). Daher führte schon der erste König des Reiches Israel an zwei Orten desselben, zu Beth-El und Dan, Heiligthümer auf, in welchen Jehova unter dem Bilde eines Stieres (עֵגֶל) verehrt wurde 1 Kön. XII, 29. Dies hatte jedoch zur Folge, daß die innerhalb der zehn Stämme wohnhaften Leviten, getreu dem gesetzlichen bildlosen Cultus, mit ihnen aber auch viele andere theokratisch fromm gesinnte Israeliten sich in das Reich Juda zurückzogen 2 Chron. XI, 13 — 17. In Folge dieser Auswanderung mußte dann im Reiche Israel zugleich mit dem neuen Cultus auch eine neue nicht levitische Priesterschaft gestiftet werden 1 Kön. XII, 29 — 33. Das gesetzliche in den israelitischen Cultus eingeführte, aus dem ägyptischen Cultus geflossene (vgl. §. 13.) Symbol des Stieres findet sich zwar auch vor unter den symbolischen Zierathen, mit welchen Mose sein heiliges Gezelt schmückte; denn die Cherubs, welche man in den buntgewirkten Teppichen der Seitenwände desselben angebracht hatte, waren aus der vierfachen Gestalt eines Löwen, Adler, Stier und Menschen zusammengesetzt, so daß die Stierform darin vorherrschte Ezech. X, 14. vgl. mit I, 10.[18]). Jedoch galten diese symbolischen Wunderwesen des mosaischen Heiligthums nicht als Symbole der Gottheit selbst, sondern nur als Zeichen der mannigfaltigen ihr untergeordneten Naturkräfte. In dem israelitischen Cultus dagegen galt der Stier als Symbol der selbst schaffenden Naturkraft oder des Jehova als eines Naturgottes. Ein solcher Naturdienst läßt seiner Natur nach Mannigfaltigkeit des Cultus und der Symbole zu. So schloß sich denn auch im Reiche Israel bereits unter Ahab an den Stierdienst der phönicische

18) Vgl. Bochart Hierozoicon. P. I, 2, 41. Tom. I. p. 446. ed. Rosenmülleri.

Digitized by Google

(tyrisch-sidonische) Cultus des Baal an 1 Kön. XVI, 31 — 33., bei welchem nur das Symbol verschieden, die zu Grunde liegende Idee aber dieselbe war (vgl. §. 13.). Dieser letztere Cultus blieb von Ahab bis auf Jehu herab der herrschende in Israel, da ihn die durch politische Gründe herbeigeführten Verschwägerungen der israelitischen Könige mit den sidonischen begünstigten. Nach der gewaltsamen Ausrottung des Baaldienstes unter Jehu, 2 Kön. X., wurde dann wieder der Stierdienst eingeführt (V. 29.) und erhielt sich bis zum Untergange des Staates.

Da mit diesen symbolischen Culten die Grundgesetze des Mosaismus in offenbarem Widerspruche standen, so konnte sich auch das mosaische Gesetz im Reiche Israel nicht in öffentlichem Ansehen erhalten. Denn auch die bloße Beibehaltung der bürgerlichen Anordnungen desselben würde, da die bürgerliche und religiöse Verfassung nach dem Mosaismus genau zusammenhängen, in Widersprüche verwickelt haben. Auch muß es an Exemplaren der unter David und Salomo entstandenen Sammlungen gesetzlicher Vorschriften, der Elohim- und Jehova-Urkunde, im Reiche Israel gefehlt haben. Denn wenn gleich diese Denkschriften schon beim Eintreten der politischen Trennung in Abschriften vorhanden waren, so fanden sich die Abschriften doch wahrscheinlich nur in den Händen der Leviten, welche sich seit Einführung des Stierdienstes in das Reich Juda zurückgezogen hatten. Nur aus alter Ueberlieferung und der Nachbarschaft des Reiches Juda mochte sich auch in Israel Kunde von dem bildlosen Dienste, welchen Moses sollte eingeführt haben, erhalten. Auch fehlte es nicht an Propheten, welche an solche Kunde anknüpfend Eifer für den bildlosen Cultus zu wecken suchten. Solche Propheten sandte theils der Religionseifer des benachbarten Reiches Juda hinüber, theils erhoben sie sich aus den Ueberresten theokratisch-fromm gesinnter Israeliten im Reiche Israel selbst. So finden wir den von Jerobeam eingeführten Stierdienst auch sofort durch einen ungenannten Propheten aus Juda bekämpft (1 Kön. XIII. XIV.) Als darauf Ahab einen ausländischen Cultus, den Baaldienst eingeführt hat, erweckt Jehova im Reiche Israel selbst nach einander die beiden großen Propheten Elia und Elisa, deren fast ein Jahrhundert von Ahab bis Joas umfassende Wirksam-

Digitized by Google

keit in der That die Ausrottung des Baaldienstes unter Jehu, wenn auch nicht die der bildlichen Verehrung Jehova's bewirkte 1 Kön. XVII. bis 2 Kön. XIII, 21. Schriftliche Denkmäler von den in Israel wirksamen Propheten schließen sich erst da an, wo die Thätigkeit des Elisa endigt. Sie fallen nämlich in die letzten Zeiten des auf Joas folgenden Jerobeam II., Königs in Israel. Unter diesem Könige nämlich trat wiederum ein Prophet aus Juda, Amos, im Reiche Israel als Gottbegeisterter auf. Ihm folgte darin zunächst unter Pekach's Regierung der Prophet Hosea, welcher gleichfalls als Sendling aus dem Reiche Juda erscheint. Beide rügen an Israel nicht bloß den Abfall vom bildlosen Dienste, sondern auch die herrschende Sittenlosigkeit; zugleich aber umfassen sie in ihren Strafreden neben dem Reiche Israel auch das Reich Juda. Dasselbe ist auch bei Jesaja und andern Propheten der Fall, nur zeigen sich keine Spuren, daß diese der prophetische Eifer auch in das Gebiet des Reiches Israel getrieben habe. Der Untergang des an innerer Schwäche leidenden Reiches Israel war aber bei dem Umsichgreifen der assyrischen Weltherrschaft unvermeidlich. Er erfolgte im Jahr 722 v. Chr. durch den Assyrer Salmanassar und die hebräischen Geschichtschreiber betrachten ihn aus dem theokratischen Gesichtspuncte als Strafe Jehova's für den Abfall von dem gesetzlichen Cultus. Mit demselben verliert sich dieser Theil der Stämme so gut als gänzlich aus der beglaubigten Geschichte.

Aber auch im Reiche Juda erhielt sich der gesetzliche Cultus nicht in seiner Reinheit. Er hatte dort am meisten zu kämpfen mit der seit Erbauung des Tempels gesetzwidrig gewordenen Verehrung Jehova's an Altären, welche auf den Anhöhen (בָּמוֹת) erbaut wurden. Doch zeigte sich daneben auch die Neigung zu ausländischem Bilderdienst oder doch einzelnen aus dem Auslande entlehnten Gebräuchen. Schon Salomo gestattete neben dem Jehovacultus die Verehrung der ammonitischen Gottheit מֹלֶךְ oder מִלְכֹם, מַלְכָּם (nur andere Formen für מֶלֶךְ, König — allgemeiner Göttername) und des כְּמוֹשׁ, einer Gottheit der Moabiter. Aufgenommen wurde auch die Verehrung der sidonischen עַשְׁתֹּרֶת und des tyrischen בַּעַל 1 Kön. XI, 5. 7. Auch zeigt sich noch von Aegypten her die Verehrung eines Schlangensymbols, נְחֻשְׁתָּן genannt,

Digitized by Google

welches erst Hiskia abschaffte 2 Kön. XVIII, 4. Die erweiterte Gesetzgebung nahm jedoch auf solche Verirrungen Rücksicht, theils indem sie dieselben ausdrücklich untersagte, (so den Molechdienst 3 Mos. XVIII, 21. XX, 2.) theils indem sie die Verehrung der Symbole aus der Ueberlieferung richtiger zu deuten suchte (so das Schlangensymbol durch die jüngere Ueberlieferung 4 Mos. XXI, 4 — 9.). Endlich aber findet man im Reiche Juda auch Hinneigung zum israelitischen Cultus schon unter Rehabeam angedeutet, die in der Folge unter Joram wegen Verschwägerung des Königs mit dem Hofe zu Samaria noch mehr begünstigt wurde 2 Kön. VIII, 18. und dann wieder unter Ahas erwähnt wird 2 Kön. XVI, 2 — 4. Der letztere traf überhaupt manche neue Tempeleinrichtungen, welche, auch wenn sie nicht geradezu gegen die Verehrung Jehova's stritten, doch gemißbilligt wurden, weil sie ausländischen Bräuchen nachgeahmt waren 2 Kön. XVI, 10 — 18. Jedoch wurde der Abfall vom gesetzlichen Cultus in diesem Reiche nie so allgemein, als in Israel, weil es in Juda stärkere Gegenmittel wider den herrschenden Hang zur Abgötterei gab. Man war hier im Besitz des alten Nationalheiligthums zu Jerusalem, mit welchem ein glänzender, prachtvoller Cultus verbunden war; der heilige Stamm Levi hatte sich in dieses Reich zurückgezogen und wachte mit eifersüchtiger Sorgfalt auf der Erhaltung des gesetzlichen Dienstes, von welchem seine eigene Existenz im Staate abhing; man war im Besitz der ältesten Sammlungen mosaischer Ueberlieferungen, welche, sowie es die herrschenden Bedürfnisse forderten, mit neuen Sammlungen vermehrt und ergänzt wurden. Dazu kam, daß ein und dieselbe Herrscherfamilie, die davidische, welche Jehova ganz besonders zu seinem Dienste ausersehen hatte, den Thron behauptete, daß prophetische Männer in größerer Anzahl und von größerer Bedeutung, als in Israel, seit Usia als Lehrer des Volkes auftraten und den Eifer für die Theokratie anfachten. Niemals konnte daher in diesem Reiche die Verehrung einer ausländischen Gottheit oder auch die idololatrische Anbetung Jehova's sich zur Herrschaft erheben, wie es in Israel der Fall gewesen war. Die Rügen der Propheten und Geschichtschreiber in Juda betreffen immer nur die Schwachheit oder den Aberglauben einzelner Könige, z. B. eines Ahas, welche es gestat-

Digitized by Google

teten, daß neben dem öffentlichen und gesetzlichen Jehovadienst auch den ausländischen Gottheiten Heiligthümer errichtet, neben der bildlosen Verehrung Jehova's auch eine bildliche geübt, oder auch im heiligen Tempeldienste selbst neue Anordnungen getroffen wurden, welche, obwohl vom Auslande entlehnt, doch nicht mit der gesetzlichen Religion zu streiten schienen. Solchen Uebelständen wurde alsdann wiederum von einzelnen Königen, welche die Geschichte als Restauratoren der Theokratie rühmt, kräftig begegnet. Dahin gehörten vor allen die beiden auch in den prophetischen Reden am meisten gefeierten Könige in Juda, Hiskia und Josia. Unter solchen Königen erhielt auch die theokratische Literatur einen neuen Schwung, wie denn die Regierungen der beiden genannten noch jetzt in dieser Beziehung neben den Zeiten des Samuel, David und Salomo die wichtigsten Schriftwerke der Hebräer hervorgerufen haben. Am wichtigsten wurde die unter Josia erfolgende Umarbeitung der alten Sammlung mosaischer Ueberlieferungen zu einem allgemeinen den Bedürfnissen des Volkes und den veränderten Verhältnissen des Staates genauer angepaßten Gesetzbuche, das zweite Gesetz oder **Deuteronomium** genannt. Denn seitdem findet man, daß dieses **Deuteronomium** nach Sprache und religiöser Vorstellungsweise eine Art von Normativ für die späteren Schriftsteller ward, z. B. den Verfassern des Buches Josua, der Könige, den Propheten Jeremia, Zephanja, Ezechiel. Ungeachtet des Eifers, welchen einzelne Könige für die Herstellung der Theokratie in ihrer Reinheit verriethen, fehlte doch noch viel daran, daß die Idee derselben in der Staats- und Kirchenverfassung des Reiches Juda vollständig wäre realisirt worden. Die von göttlicher Begeisterung erfüllten Propheten, welche diese Mangelhaftigkeit am tiefsten empfinden mußten, richteten daher ihre Blicke voll religiöser Hoffnung in die Zukunft und erwarteten von ihr eine vollständigere Verwirklichung der theokratischen Idee, als die Gegenwart gewähren konnte. Mit ihr zugleich, hofften sie, werde dann auch der äußerliche Zustand des Volkes, welcher bisher unter den Umgebungen räuberischer Nachbarvölker und den Umwälzungen der großen asiatischen Reiche ein höchst schwankender und gedrückter gewesen war, zu der Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen, welche das Gesetz bei vollständiger Befolgung der theokratischen Grundsätze

Digitized by Google

verheißen hatte. Diese Aussichten knüpften sie mehr oder minder bestimmt an das davidische Königshaus, welchem ein göttliches Orakel 2 Sam. VII, 14 — 16. ewige Dauer gesichert hatte. Die einzelnen Züge für das Gemälde des zukünftigen Vollenders der Theokratie entlehnten sie daher auch von David selbst, welcher als das glorreichste Königsmuster in der bisherigen Geschichte der Theokratie betrachtet wurde. So bildete sich im Gegensatz zur traurigen Gegenwart bei den Propheten ein Ideal der Theokratie aus, dessen zukünftiges Eintreten in die Wirklichkeit mit religiöser Zuversicht verheißen wurde. Je nachdem die Zeiten waren, schauten sie das Eintreten dieses vollendeten Zustandes bald in geringerer, bald in weiterer Zeitferne. Die Bedingung dafür blieb aber immer eine religiös-sittliche, eine durchgängige Treue des Volkes in der Beobachtung der reinen Verehrung Jehova's und sittliche Umwandlung. Heißer wurde die Sehnsucht danach in den Zeiten der Noth, zuversichtlicher die Hoffnung unter der Regierung besserer Davididen, z. B. eines Hiskia. Das Ideal selbst wurde, je nach dem Charakter der Propheten, von verschiedenen Gesichtspuncten aus bald mehr, bald minder geistig gefaßt, aber die Hoffnung selbst erhielt sich bei Allen und pflanzte sich auch über die Zeiten des Exils hinaus fort. Das babylonische Exil aber trat dann vollständig ein mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer im J. 588 v. Chr. und damit beginnt ein neuer Abschnitt in der religiösen Volksgeschichte.

§. 16.

Religiöse Zustände der Hebräer während des babylonischen Exils.

Mit der Versetzung in die Gegenden zwischen dem Tigris und Euphrat verloren die Hebräer nicht bloß ihr Vaterland, sondern auch ihren ganzen Cultus. Denn dieser war seinen wesentlichen Bestandtheilen nach gesetzlich an einen bestimmten heiligen Ort geknüpft worden und mußte daher, selbst wenn den Exulanten die Erbauung neuer Heiligthümer im Lande der Verbannung wäre gestattet worden, doch mit der Zerstörung des jerusalemischen Tempels sein Ende finden. Der ganze Tempel- und Opferdienst hörte demnach während des Exils auf.

Digitized by Google

Dadurch aber mußte eine Läuterung der religiösen Ansichtsweise selbst bewirkt werden. Das Volk wurde durch diese Veränderung genöthigt, seinen Blick von dem Aeußerlichen, Sinnlichen der Religion, mehr auf das Innerliche, Geistige derselben zu wenden. Mit welchem Erfolge dies geschah, erkennt man noch jetzt aus den ächten Bestandtheilen des Hiob und des Pseudo-Jesaja, denn diese exilischen Denkmäler übertreffen an Reinheit und Geistigkeit die religiösen Vorstellungen aller frühern im Hebraismus. Aber von der andern Seite diente das Exil auch zur sittlichen Läuterung des Volkes. Die Propheten hatten mit diesem Nationalunglücke dem Volke fortwährend wegen seiner Untreue am Gesetze und seiner Unsittlichkeit gedroht. Als es nun wirklich hereinbrach, erkannte man darin die gerechte Strafe Gottes. Das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit erwachte; Bekenntniß der Sünde, Reumüthigkeit und Zerknirschtheit des Geistes sprechen sich immer allgemeiner und lebhafter aus. Das Volk hoffte durch Buße und Einkehr, durch sittliche Umgestaltung der verlornen Gnade wieder theilhaftig werden und sein Vaterland vom Neuen gewinnen zu können. Dieser Charakter der Reumüthigkeit und Zerknirschung spricht sich in vielen exilischen Denkmälern aus. So vor Allem in den exilischen Psalmen, den Klagliedern Jeremia's, mehreren Abschnitten des Pseudo-Jesaja. Doch war dies Bewußtsein der Schuld nicht allgemein unter dem Volke; ein Theil desselben hielt sich für unschuldig leidend und klagte nun, daß er die Strafen unverdienter Weise für die Sünden der Väter tragen müsse und Jehova ungerecht handle. Solche Klagen fanden eine scheinbare Rechtfertigung darin, daß das Exil grade damals eingetreten war, als eine größere Strenge in der Beobachtung der theokratischen Grundgesetze sich in Juda verbreitet hatte. Die exilischen Propheten Jeremia und Ezechiel, auch das Gedicht Hiob suchten dieser Ansichtsweise entgegen zu wirken, indem sie das verblendete Volk darüber belehrten, daß Niemand von Gott um fremder Schuld willen bestraft werde, zugleich aber auch das Bewußtsein der eigenen Schuld bei den mit Gott Hadernden zu erwecken wußten. Von der andern Seite gab es aber wirklich fromme Dulder, für ihren Theil unschuldig an den Vergehungen des Volkes, welche nun unter dem allgemeinen National-Leiden gleichfalls mitbüßen mußten,

Digitized by Google

dieses Leiden aber geduldig in frommer Ergebung ertrugen. Ihr Schicksal mußte zu der religiösen Ueberzeugung führen, daß nicht alle Leiden als Strafen begangener Sünden dürften betrachtet werden, sondern daß Gott die Leiden auch um anderer dem Menschen verborgener Endzwecke willen verhängen könne. Sodann aber bildete sich an dem Beispiel solcher frommen Dulder auch die Vorstellung von einer stellvertretenden Versöhnung aus. Ihr Leiden nämlich faßte man auf, als ein heilbringendes und versöhnendes für das ganze sündhafte Volk; denn Jehova, glaubte man, werde um solcher frommen Dulder willen dem Volke seine Sünden desto eher verzeihen. Die erste Ansicht, daß die Leiden der Frommen in dem verborgenen Rathschlusse Gottes ihren unerforschlichen Grund haben, herrscht in dem poetischen Theile des Buches Hiob; die Vorstellung dagegen von einer stellvertretenden Kraft derselben findet sich besonders bei Pseudo-Jesaja, vor Allem in dem berühmten Abschnitte Kap. LIII.

Durch die Entfernung vom Vaterlande mußte aber auch die Ehrfurcht für die Heiligthümer steigen, welche man noch aus den Trümmern des Staates gerettet hatte. Dies galt vor Allem von den Sammlungen vaterländischer Gesetze und Sagen, welche man nun in der Thora oder dem Gesetzbuche vollständig vereinigt hatte. Diese Thora wurde daher jetzt ein eigentlicher Gegenstand des Studiums und der Betrachtung. Man suchte ihren Sinn genauer zu erfassen und die Abweichungen der Gesetze zu vereinen, hielt aber dabei streng fest an dem Buchstaben des Gesetzes, ohne in den Geist und das Wesen derselben tiefer einzudringen. So bildete sich ein starrer Buchstabendienst, ein todtes Festhalten der äußern Form[19]. Mit diesem Eifer für das Gesetz mußte sich ferner größerer Widerwille gegen den Götzendienst verbinden. Dieser aber verrieth sich durch Spöttereien über die Nichtigkeit und die Ohnmacht der Götzenbilder, wobei man sich den Irrthum einer Verwechselung dieser letzteren mit den Gottheiten selbst zu Schulden kommen ließ[20]. Aber auch die theokratischen Hoffnungen erhielten eine weitere Entwickelung durch das Exil.

19) Unter den exilischen Psalmen kann CXIX. als charakteristisch für diese Denkart gelten.

20) Als Beispiel solcher Spöttereien kann der exil. Ps. CXV. und der Abschnitt Jes. XLI — XLIV. dienen.

Digitized by Google

Je größer nämlich der herrschende Druck war, desto lieber überließ man sich diesen Hoffnungen, desto phantastischer schmückte man das Bild der gehofften Zukunft in einzelnen Zügen aus[21]). Geweckt wurden diese Hoffnungen am meisten durch die günstigen Aussichten, welche die Siege des Cyrus den Juden eröffneten. In gleichem Maße nämlich, als die medisch-persische Macht heranwuchs und die der Chaldäer abnahm, mehrten sich auch für die Hebräer die Aussichten auf baldige Rückkehr ins Vaterland, und mit ihr, erwartete man, würde alsdann auch jene idealische Form der Theokratie, von welcher die Propheten geweissagt hatten, sofort in die Wirklichkeit eintreten. Die einzelnen Züge, unter welchen man sich diese Verwirklichung denkt, erscheinen, besonders bei Pseudo-Jesaja, schon von einer höchst schwärmerischen Art. Hier verbindet sich dann auch mit solchen Hoffnungen eine Verherrlichung der früheren Propheten, deren Wahrhaftigkeit nun durch die Erfüllung ihrer glänzendsten Weissagungen beglaubigt wurde.

Von der andern Seite hatte sich ein glühender Nationalhaß gebildet gegen die Babylonier und diejenigen Völker, welche diese bei ihrer Zerstörung Jerusalems unterstützt hatten. Dieser spricht sich in exilischen Abschnitten, wie Ps. **CXXXVII.**, Jes. **XIII. XIV.**, Jerem. **L. LI.**, dann hinsichtlich der Idumäer bei Obadja, Ezech. **XXV.**, Jes. **XXXIV. XXXV.** auf eine sehr leidenschaftliche Weise aus. Auch gingen manche Propheten in dieser Verwünschung der Ausländer noch weiter und überschritten alle Schranken menschlichen Gefühls. Daher war es nöthig, daß solchen fanatischen Eiferern die Wahrheit vorgehalten wurde: Gott behandle auch die Ausländer mit Schonung. Die ihnen gedrohten Strafen, auch wenn ein Prophet sie angekündigt habe, würden nicht an ihnen vollzogen, sobald sie Reue und Umkehr an den Tag legten. Auch der gottbegeisterte Prophet selbst habe sich über eine solche Verschonung Gottes mehr zu freuen, als über die wirkliche Erfüllung seiner ausgesprochenen Strafandrohungen. Solche in diesen Zeiten so oft vergessene Wahrheiten einzuschärfen, sollte die prophetische Dichtung Jona dienen, deren Abfassung in die letzten Zeiten des Exils fällt, obwohl ihre Prophetensage an die Person

21) Einen Beleg hierfür gibt die Vision des exilischen Ezechiel XL — XLVIII.

Digitized by Google

eines israelitischen Propheten der assyrischen Periode angeknüpft wird. Uebrigens war es eine Folge dieses fanatischen Nationalhasses, daß man anfing, die Ausländer oder Heiden in Masse als Gottlose, Frevler (רְשָׁעִים, חַטָּאִים) zu bezeichnen und im Gegensatz davon die Hebräer die Frommen, Gerechten (צַדִּיקִים, חֲסִידִים) zu nennen. So erhielten diese Ausdrücke neben der allgemeinen moralischen allmählig auch eine nationelle Bedeutung und Gottloser heißt in dieser Sprache so viel als Nichthebräer, Frommer so viel als Hebräer. Man bemerkt diesen nationellen Gebrauch jener Ausdrücke besonders in den exilischen Psalmen. Damit mußte sich denn ganz natürlich die trübe Weltansicht verbinden, daß die רְשָׁעִים Alles erfüllten, der Frommen nur eine geringe Anzahl sei, welche immer mehr hinschwinde; daß das Böse vorherrsche auf Erden, das Gute unterliege. Denn dafür schien von diesem nationellen Standpuncte aus allerdings der wirkliche Zustand der Dinge ein unumstößliches Zeugniß abzulegen [22]).

Alle die angeführten charakteristischen Züge der religiösen Denkart im Zeitalter des Exils geben keine von der Lehre des Hebraismus abweichenden Religionssätze oder Dogmen, also auch keinen veränderten Zustand der öffentlichen Religionslehre zu erkennen; wohl aber drückt sich in ihnen eine eigenthümliche religiöse Gemüthsrichtung aus, wie sie großentheils durch die äußere Lage bedingt wurde. Die Vorstellung, daß die Hebräer während des Exils auch neue Dogmen von den Chaldäern angenommen hätten, läßt sich dagegen historisch nicht darthun. Ueber die Religion der Chaldäer sind wir überhaupt wenig unterrichtet: so viel ist jedoch aus den biblischen Schriften klar, daß sie eine mit Idololatrie verbundene polytheistische war, welche den exilischen Hebräern Gegenstand zu sarkastischem Spotte darbot. Nimmt man dazu den wilden Nationalhaß wider die Chaldäer, der sich so entschieden in den exilischen Denkmälern ausspricht, so ist es schon an sich unglaublich, daß die Hebräer von einem so verhaßten Volke sollten neue religiöse Vorstellungen aufgenommen haben. Auch verrathen sich diese neuen Vorstellungen, welche vorgeblich aus der Religion der Chaldäer flossen, z. B. die vom Satan, gar nicht in Denk-

[22]) Für diese trübe Weltansicht, welche auch noch in das Christenthum hineinwirkte, vgl. man besonders die exilischen Psalmen, wie XII. XIV.

Digitized by Google

mälern des Exils, sondern nur in solchen, welche lange Zeit nach der Heimkehr aus demselben, in den Zeiten der persischen Herrschaft entstanden. Es liegt daher viel näher, ihre Quellen in der Lehre der Perser aufzusuchen, in welcher sie ihren Grundzügen nach sich auch jetzt noch nachweisen lassen. Aus der Religion der Perser unbewußt Einiges anzunehmen, mußten aber die Hebräer um so eher geneigt sein, je günstiger sich die Perser gegen sie gezeigt hatten und je größer überhaupt die Verwandtschaft beider Religionen war[23]). Dieser Einfluß ward seit der Heimkehr, nicht seit dem Exil sichtbar, und daher lassen wir die Periode des Judaismus auch erst mit der Heimkehr anfangen.

Hier möge denn auch zugleich eine zweite fast eben so allgemein verbreitete falsche Voraussetzung berichtigt werden, nach welcher man annimmt, die hebräische Literatur sei während des Exils in den größesten Verfall gerathen, die Sprache höchst unrein, die Poesie matt und dürftig, die religiösen Vorstellungen mit mannigfachem Aberglauben gemischt worden. Diese Voraussetzung nämlich gibt sich bei genauerer Prüfung der wirklich exilischen Denkmäler als eine ganz unbegründete zu erkennen. Hinsichtlich der Sprache zwar läßt sich allerdings ein etwas stärkerer Einfluß des Chaldäischen (welche ja die Sprache der Sieger war) in den meisten Schriften des Exils bemerken. Aber auch dies gilt nicht allgemein; so zeichnet sich der Pseudo-Jesaja durch Sprachreinheit aus, ja er übertrifft darin manche vorexilische Denkmäler, wie z. B. das unter Josia verfaßte Deuteronomium, welches weit stärker chaldaisirt. Hinsichtlich der Poesie sowie der religiösen Ansicht gilt aber völlig das Gegentheil jener Behauptung. Grade die erhabensten Denkmäler der Poesie und begeisterten Rede, das Buch Hiob und Pseudo-Jesaja haben wir dem Exil zu verdanken. Endlich die religiöse Ansicht verräth sich fast durchgängig in den exilischen Denkmälern weit geläuterter und geistiger, als in den älteren.

Endlich darf man auch hinsichtlich des äußerlichen Zustandes der Exulanten sich nicht der herrschenden Vorstellung hingeben, als ob sie das klägliche Loos von eigentlichen Gefangenen getroffen habe. Allerdings war der Verlust des va-

23) Denn auch die älteste Parsenlehre beruht auf den Grundsätzen des Monotheismus und bildlosen Dienstes. Vgl. Herodot I, 131.

Digitized by Google

terländischen Bodens für sie ein hartes Geschick; aber einmal verpflanzt scheinen sie es nicht härter gehabt zu haben als andere Ansiedler, welche sich auf einem fremden Boden niederlassen. Aus den exilischen Propheten ersehen wir, daß sie Häuser bauten, Aecker und Weinberge besaßen, von eigenen Volksältesten regiert wurden und ansehnliche Stellen am chaldäischen Hofe bekleideten. Auch war der größte Theil gar nicht geneigt, ins Vaterland heimzukehren, als Cyrus die Erlaubniß dazu ertheilt hatte, sondern die Meisten zogen es vor, im Lande der Ansiedelung zurückzubleiben, ja solche verspotteten wohl die Heimkehrenden als thörichte Enthusiasten. Die Reden des Pseudo-Jesaja haben oft gegen dergleichen Hebräer zu kämpfen, bei welchen die Liebe zum vaterländischen Boden und die Sehnsucht, dahin zurückzukehren sich verloren hatte. Auch scheinen die Exulanten im Allgemeinen Religionsfreiheit genossen zu haben. Zwar konnte es nicht fehlen, daß einige Hebräer der Religion der Herrscher sich zuwendeten, um weltlicher Vortheile willen, denn solche Menschen hat es zu allen Zeiten gegeben; auch mögen einzelne Bedrückungen vorgekommen sein, wie sie allerdings einige gleichzeitige Propheten andeuten: aber von eigentlichen Verfolgungen redet keiner der Zeitgenossen; diese gehören der späteren Legende an, in welcher man auf die frühern Zeiten zurücktrug, was man in späteren erfahren hatte. Von der Art sind die im Buche Daniel enthaltenen Ueberlieferungen aus den Zeiten des Exils, welche erst da aufgezeichnet wurden, als Antiochus Epiphanes den Anfang mit wirklichen Religionsverfolgungen gemacht hatte. Daß der eigentliche Opfer-Cultus während des Exils nicht fortbestehen konnte, ist schon bemerkt worden. Wahrscheinlich fällt in diese Zeiten die erste Einrichtung von sogenannten Synagogen, in welchen man sich zu Gebet, Gesang und zu Anhörung einer Vorlesung aus dem Gesetze versammelte. Diese Synagogen waren gemeiniglich an den Ufern der Flüsse erbaut, um die gesetzlichen Abwaschungen bequemer zu haben. Daraus muß es auch erklärt werden, daß die exilischen Propheten ihre Visionen gewöhnlich am Ufer der Flüsse haben.

Das Exil endigte sich mit dem ersten Jahre des Cyrus 536 v. Chr., in welchem der Perserkönig den Juden die Heimkehr in's Vaterland erlaubte. Damit schließt sich auch unsere

Digitized by Google

historische Uebersicht der Volksgeschichte des Hebraismus aus dem religiösen Gesichtspuncte.

Dritter Abschnitt.

Religiöser Grundcharakter des Hebraismus.

§. 17.

Um die einzelnen religiösen Begriffe, welche die Denkmäler des Hebraismus enthalten, nach einer solchen Anordnung und einem solchen Zusammenhange entwickeln zu können, wie sie durch die Vorstellungsweise der Hebräer selbst gegeben wurden, ist es nothwendig, die allgemeinen religiösen Grundideen, welche allen Denkmälern des Hebraismus gemeinschaftlich sind, auszumitteln. Diese müssen alsdann als die Grundlage benutzt werden, an welche die weitere Entwickelung des Einzelnen und die Abweichung oder individuelle Auffassung desselben angeknüpft wird. Zugleich kann an diesen religiösen Grundideen schon anschaulich gemacht werden, wiefern sich der Hebraismus durch einen eigenthümlichen religiösen Charakter unterscheide sowohl von der Religion des Alterthums überhaupt, als auch von den aus ihm selbst hervorgegangenen späteren religiösen Bildungsstufen, dem Judaismus und Christianismus.

Allgemein wird anerkannt, daß eine besondere Strenge des Monotheismus oder der Idee von der Einheit des göttlichen Wesens den unterscheidenden Charakter des Hebraismus bildet, wenn man ihn im Verhältniß zu den andern Religionen des Alterthums betrachtet. Um aber in dieser Beziehung sein Unterscheidendes im Verhältniß zu den gleichfalls den Monotheismus festhaltenden späteren Bildungsstufen des Judaismus und Christianismus deutlich zu erkennen, erscheint es nothwendig, den Geist dieses Monotheismus weiter zu verfolgen. Auf diesem Wege nun geben sich folgende Grundsätze als herrschende zu erkennen:

1) Das Vorhandensein des Guten und Bösen ist nicht abzuleiten aus einem zweifachen Princip der Dinge; es gibt kein böses Princip neben dem guten; von dem Einen Gott geht Alles aus, das Gute wie das Böse. Durch diese strengere

Digitized by Google

Fassung des Monotheismus unterscheidet sich der Hebraismus von dem zum Dualismus sich hinneigenden Judenthume.

2) Das Wesen Gottes ist unsichtbar und mit keinem sichtbaren Gegenstande zu vergleichen, kann daher auch in keinem Gleichniß oder Bildniß zur Anschauung gebracht werden. Dadurch trat der Hebraismus in Gegensatz zu den übrigen Religionen des Alterthums, in welchen symbolische Darstellungen des göttlichen Wesens unter Bildern und Gleichnissen geheiligt waren. Aber obwohl dieser Grundsatz im Hebraismus mit der größten Bestimmtheit in der Theorie und gesetzlichen Grundlage sich aussprach, so traf doch seine Befolgung in der Praxis auf große Schwierigkeiten. Denn nicht nur in dem öffentlichen Cultus neigte man sich zu symbolischen Darstellungen des göttlichen Wesens unter Bildern, sondern auch die Beschreibungen und Schilderungen der göttlichen Attribute in den Gesetzen und bei den Geschichtschreibern, Dichtern und Propheten gehen von dem Gleichnisse eines Menschen aus, welches sie auf die Eigenschaften der Gottheit übertragen, um diese zu erläutern. In beiden Beziehungen zeigt sich ein Fortschreiten der religiösen Idee im Judaismus. Die symbolische Verehrung Jehova's unter einem Bildnisse hört nämlich jetzt gänzlich auf und den Anthropomorphismus im religiösen Vortrage sucht man zu reinigen und zu beschränken. Völlig losreißen kann sich aber der Mensch von dem letzteren niemals und in einer veredelten Gestalt behält ihn auch das Christenthum bei.

3) Von dem Einen göttlichen Wesen ist alles Sichtbare und Unsichtbare, sind alle Körper- und Geisterwesen geschaffen worden, sowie alle in der Natur wirksamen Kräfte von ihm ausgehen. Gott selbst steht über der Natur und diese ist sein Werk. Es gibt keine Untergötter, welche mit ihm das göttliche Wesen theilten, wohl aber überirdische, dienstbare Geister des Höchsten, von ihm erschaffen und von seinem Willen abhängig. Dem göttlichen Wesen allein, nicht diesen erschaffenen, untergeordneten Dienern desselben, gebührt die religiöse Verehrung. Durch den Grundsatz eines unsichtbaren Wesens und einer bildlosen Verehrung Gottes trat der Hebraismus wiederum in einen entschiedenen Gegensatz mit allen Gattungen und mannichfachen Abstufungen des Polytheismus.

Denn obwohl auch diesen gemeiniglich eine dunkle Ah-

Digitized by Google

nung der Einheit des göttlichen Wesens zu Grunde lag, so wurde sie doch entstellt, indem man entweder das göttliche Wesen nicht unterschied von der geschaffenen Natur, oder auch das Eine göttliche Wesen unter mehre Subjecte vertheilte und die Verehrung auch auf diese, also auf mehrere übertrug.

4) Das göttliche Wesen ist anzuschauen als ein heiliger Wille, als Mittelpunct und letzter Grund einer allgemeinen sittlichen Ordnung der Dinge, der sittlichen Weltordnung. Auch durch diese sittliche Grundlage der Religion unterschied sich der Hebraismus vortheilhaft von allen übrigen Religionen des Alterthums, welche, da sie bei einem Naturdienste stehen blieben, niemals zu geläuterten sittlichen Grundsätzen gelangen konnten. Denn nicht durch die Betrachtung der Natur und ihrer Gesetze, sondern nur durch die Anerkennung einer über die Natur erhabenen sittlichen Intelligenz kann die Idee der Sittlichkeit ihre Begründung finden.

5) Dieses göttliche Wesen hat sich den Menschen kund gethan durch seine Werke oder durch die geschaffene Natur, in welcher es sich abspiegelt. Sein Verhältniß zu den Menschen aber beruht auf außerordentlichen Anordnungen, vermittelst welcher die Bedingungen festgestellt wurden, unter denen die Menschen auf Gottes Huld und Liebe rechnen dürfen, (Bund Gottes). Diese Bedingungen sind reine Verehrung Gottes als des Einigen und Erfüllung seines Gesetzes oder der sittlichen Vorschriften. Das daraus sich ergebende Bundesverhältniß ist aber zu betrachten wie das eines Königs zu seinen Unterthanen; die Menschheit bildet ein Reich, ein Königthum Gottes (Theokratie im universalen Sinne).

6) Aus diesem Verhältnisse sind die gesammten Ausländer herausgetreten, indem sie sich der Verehrung falscher Götter zuwandten. Sie befinden sich also in einem Zustande der Empörung gegen den himmlischen König, und dieser kann sie, so lange sie in diesem Zustande verharren, auch nur als abtrünnige und ungetreue Unterthanen behandeln, welche er zwar gleichfalls mit gewaltiger Macht nach seinem Willen lenkt, denen er aber niemals dieselbe Huld und Gnade mit seinen getreuen Unterthanen zufließen läßt. Jedoch erhält sich die Hoffnung, daß dieser Abfall nicht beständig dauern, sondern eine Zeit eintreten werde, in welcher alle Abtrünnigen wieder zum

Digitized by Google

Gehorsam gegen ihren rechtmäßigen König sich zurückwenden werden (messianische Zeit).

7) Als dieser Abfall sich allgemein verbreitet hatte, erwählte sich Gott eine einzelne Familie, die Abrahamiden, um aus ihr sich ein Volk zu erziehen, in welchem das ursprüngliche Verhältniß wiederhergestellt würde. Dieses Volk gehört ihm daher auf eigenthümliche Weise an, es ist dazu bestimmt, seine Priesterschaft auf Erden darzustellen, es hat sich auszeichnender Offenbarungen, Leitungen, Züchtigungen und Belohnungen zu erfreuen. In seinen Staatseinrichtungen stellt sich das Reich Gottes vorzugsweise dar (Theokratie im particularistischen Sinne[24]).

8) Die göttlichen Offenbarungen an das Volk Israel sind keine abgeschlossenen, sondern Gott thut sich fortwährend kund theils durch Gesetze, in welchen er bestimmtere Vorschriften über das Verhalten aufstellt, theils durch Rüge, Ermahnung, Drohung, Verheißung, Weissagung, welche sein Geist durch die Redner und Lehrer ausspricht. Durch diese von ihm begeisterten Lehrer gewinnt der Buchstabe des Gesetzes Leben, die Symbolik desselben ihre rechte Deutung und der Gang der Theokratie für alle zukünftigen Zeiten seinen vollen Aufschluß. (Fortgehende Offenbarung durch Gesetz und Propheten[25]).

9) In dem Reiche Gottes, wie es sich in der hebräischen Staatsverfassung äußerlich realisirt, erfolgt Alles nach einem festen sittlichen Regierungsplane. Jeder Gute findet darin seinen Lohn, jeder Böse seine Bestrafung. Es gibt daher keine andere Vergeltung, als die in dieser irdischen Theokratie erfolgende, und über sie hinaus liegen keine Hoffnungen. In dieser Beziehung bemerkt man ein merkwürdiges Fortschreiten der religiösen Bildung im Judenthume, wo die Ideen von

24) Einseitig verfolgt wird dieser Particularismus später im Judaismus in welchem er zu einem fanatischen Nationalstolze und zu einer feindseligen Gesinnung gegen alle übrigen Völker hinleitete.

25) Auch in dieser Ansicht unterscheidet sich der Hebraismus wesentlich vom Judaismus. Wenn nämlich dort die göttliche Offenbarung eine fortgehende ist, so erscheint sie hier als eine abgeschlossene; wenn es dort geistige Deuter des Buchstabens gibt, durch welche er Freiheit und Leben gewinnt, so zeigt sich hier steife Anhänglichkeit an denselben, ohne Freiheit des Geistes. Erst mit der Erscheinung des Christenthums lebte dieser freie prophetische Geist des Hebraismus, aber unter neuen Formen, wieder auf.

Digitized by Google

Unsterblichkeit und Vergeltung in einem zukünftigen Leben zuerst deutlicher hervortreten, bis sie dann im Christenthume sich zu der erhabenen Idee eines himmlischen Reiches der Gottheit verklären.

10) Der sittliche Geist ist bedingt durch die theokratische Gesetzgebung. Gut ist demnach, wer die Vorschriften des Gesetzes beobachtet, und weise zugleich, denn er bereitet sich den Lohn des Gesetzes. Das Gegentheil ist blinde Thorheit und Unverstand. Es herrscht daher in der sittlichen Denkart der Hebräer mehr Legalität, Uebereinstimmung des äußeren Werkes mit den Forderungen des Gesetzes, als Moralität, Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Geiste des Gesetzes; die Motive, welche zum Handeln antreiben, sind mehr sinnlicher Beschaffenheit, Hoffnung auf die irdischen Güter der Theokratie, Furcht vor irdischer Strafe, als moralischen Gehaltes, das Bewußtsein der Pflichtmäßigkeit. Aber die Idee der göttlichen Heiligkeit wirkt wohlthätig zurück auf die Denkart, und erzeugt sittlichen Ernst; die reine Auffassung des göttlichen Wesens ohne mythische Zugaben bleibt nicht ohne wohlthätigen Einfluß auf die Handlungsweise, während bei andern Völkern des Alterthums die mit Unsittlichkeiten von den Dichtern ausgestattete Mythologie auch die wirklichen Sitten des Volks vergiftete.

Aus der bisher aufgestellten Uebersicht der gesammten religiösen Grundbegriffe des Hebraismus ergibt sich nun aber, daß derselbe das göttliche Wesen nach seinem Verhältnisse zu den Menschen aus einem zwiefachen Gesichtspuncte betrachtet. Nach dem einen hat Gott den Menschen überhaupt, sowie das gesammte All, erschaffen und mit mancherlei Gaben und Kräften ausgestattet, und erhält und regiert das ganze menschliche Geschlecht; nach dem zweiten ist er zu dem Volke Israel in ein besonderes eigenthümliches Verhältniß getreten, so daß dieses unter seiner speciellen Fürsorge, Leitung und Regierung steht. Den Inbegriff der religiösen Vorstellungen nun, welche sich aus der ersten Ansichtsweise ergeben, bezeichnen wir mit dem Namen des Universalismus, die aus der letzteren fließenden nennen wir Particularismus und zwar, wiefern sie vorzugsweise durch das Symbol der Theokratie bedingt werden, theokratischen Particularismus. Beide Ansich-

Digitized by Google

ten herrschen nicht gleichmäßig in den einzelnen Denkmälern: einige neigen sich mehr zu der ersteren, andere mehr zu der letzteren. So herrscht im ursprünglichen Hiob durchgängig der Universalismus, im Gesetzbuche der Particularismus; in den Psalmen und Propheten werden beide am meisten mit einander verbunden und in Zusammenhang gebracht. Dieser Zusammenhang nämlich ergibt sich aus einer mythisch-symbolischen Auffassung der Geschichte, indem die Entstehung des Particularismus durch die Ueberlieferung erklärt wird, daß die übrigen Völker freiwillig das theokratische Verhältniß, welches im Anfange ein allgemeines gewesen sei, verlassen hätten.

Nach jener zweifachen Grundansicht theilen wir nun auch die Darstellung der einzelnen Religionsbegriffe des Hebraismus oder den speciellen Theil unserer Darstellung desselben in zwei Abschnitte, deren erster alle die Vorstellungen in sich faßt, welche aus dem Gesichtspuncte des Universalismus sich ergeben, nämlich die Lehre vom göttlichen Wesen an sich und von seinem Verhältnisse zur Welt und zu den Menschen überhaupt; der zweite aber wird diejenigen Vorstellungen enthalten, welche das eigenthümliche Verhältniß Gottes zum Volke Israel betreffen, sowie die äußeren Zeichen, durch welche ein solches eigenthümliches Verhältniß sollte anschaulich gemacht werden. Den ersten Abschnitt bezeichnen wir mit dem Namen: religiöser Universalismus, der letztere erhält den Namen: theokratischer Particularismus.

Digitized by Google

Besonderer Theil.

Darstellung der einzelnen Religionsbegriffe des Hebraismus.

A) Allgemeine Religionsbegriffe oder religiöser Universalismus.

Erste Abtheilung.

Die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniß zur Welt.

Erster Abschnitt.

Das göttliche Wesen an sich betrachtet.

§. 18.

Namen Gottes.

Die Namen, welche ein Volk dem göttlichen Wesen beilegt, führen meistentheils auch auf den Grundbegriff, welchen es mit demselben verbindet. Bei den Hebräern sind alle diese Namen bedeutsam und es läßt sich ein sehr charakteristischer Wechsel mit denselben, nach den Zeiten, dem Ganzen der religiösen Ansichtsweise und den Eigenthümlichkeiten einzelner Schriftsteller nachweisen. Wir entwickeln sie daher geschichtlich nach der Folge, wie sie in den Denkmälern hervortreten und mehr oder minder herrschend werden.

Die älteste Sammlung der Vätersagen, die Elohim-Urkunde, gibt 2 Mos. VI, 3. an, daß die Gottheit den Vätern als אֵל שַׁדַּי erschienen sei. Der erste Name אֵל ist abzuleiten von אוּל oder אִיל, fleischig, stark sein und seiner Form nach ein Part. Kal, wie גֵּר Fremdling von גּוּר, also der Starke, ὁ ἰσχυρός, wie Aquilas Jes. XLIV, 10. übersetzt. Es liegt in diesem Namen also der allgemeine Begriff der Macht und Stärke, doch nicht die Vorstellung der Allmacht. Da-

Digitized by Google

her wird er denn auch im Sprachgebrauche nicht beschränkt auf den Einen, wahrhaften Gott, sondern auch den erdichteten Gottheiten der Ausländer, wiefern sie als mächtige Wesen gedacht werden, beigelegt; so אֱלֹהִים 2 Mos. XV, 11., אַל אַחֵר 2 Mos. XXXIV, 14. Der zweite Gottesname oder eigentlich Beiname Gottes bei den Vätern, שַׁדַּי von שָׁדַד (arab. شَدَّ) stark sein, hat dieselbe Grundbedeutung, der Mächtige, und erst die LXX, besonders im Hiob, tragen später den Begriff der Allmacht hinein, indem sie dafür ὁ παντοκράτωρ setzen. Die Endung in שַׁדַּי ist eine veraltete Pluralform, wie in אֲדֹנָי[26]). Als אֵל שַׁדַּי kündigt sich, nach den Ueberlieferungen dieser Urschrift das göttliche Wesen nun auch wirklich selbst den Vätern an; so dem Abraham 1 Mos. XVII, 1., dem Jakob XXXV, 11. u. ö. wie ihn auch Isaak so nennt Kap. XXVIII, 3. In einem Abschnitte, von welchem zweifelhaft ist, welcher Urschrift er angehöre, findet er sich in der Verbindung אֵל עֶלְיוֹן, der erhabene, hohe Gott, ὁ ὕψιστος. Den Dienst dieses El Elion läßt nämlich die Sage bereits zu Abrahams Zeiten in Salem, dem nachherigen Jerusalem, herrschen, und ein Priester desselben, Melchisedek, bringt dem Abraham Gaben dar 1 Mos. XIV, 18. 19. 20. vgl. 22., wo der El Elion näher als Jehova bezeichnet wird. Der Erhabene wird Gott genannt, in Bezug auf niedere, Untergötter. Nun erscheint aber auch in den Theogonieen der Phönicier ein Eliun (Ἐλιοῦν), welchen Sanchuniathon durch ὕψιστος deutet (Euseb. Praep. evang. I, 10. p. 36.) und man entdeckt denselben Namen auch in der punischen Stelle im Poenulus des Plautus Act V. Sc. 1., wonach denn dieser Name von den ursprünglichen Bewohnern der phönicisch-palästinensischen Seeküste scheint entnommen zu sein.

Häufiger noch als diese Namen braucht unsere Urschrift bei der Geschichte der Väter den Namen אֱלֹהִים, von dessen vorherrschendem Gebrauch sie auch ihren Namen erhalten hat. Sie bedient sich desselben durchgängig nur in der Pluralform, welche sie gemeiniglich in Singularbedeutung construirt, aber einigemal mit dem Zeitworte im Plural verbindet, als ob der

[26]) Ueber die Veränderung von אֲדֹנָי in אֲדֹנַי vgl. Gesenius' Lehrgeb. S. 524.

Digitized by Google

אֱלֹהִים mehrere wären. Diese letztere Verbindung findet sich 1 Mos. XX, 13. XXXV, 7., aber auch noch 2 Sam. VII, 23. Ps. LVIII, 12. vergl. 1 Mos. I, 26. Ihren Ursprung leitet sie wahrscheinlich, sowie auch die Pluralform des Namens, aus früherem Polytheismus ab (vgl. §. 11.). Der Stamm אֱלַהּ arab. إِلَهٌ bedeutet verehren, אֱלֹהִים also eigentlich Gegenstände der Verehrung. Aehnlich heißt Gott פַּחַד יִצְחָק die Furcht Isaaks d. h. der Gegenstand seiner Furcht, seine Verehrung 1 Mos. XXXI, 42. 53. Der Singular unsers Wortes (אֱלוֹהַּ) findet sich im Pentateuch nur 5 Mos. XXXII, 15. 17. im Liede Mosis und ist sonst nur bei den jüngern Dichtern gebräuchlich, vorherrschend im Hiob.

Endlich liest man schon in der ältesten Urschrift den Namen אֲדֹנָי 1 Mos. XX, 4. u. ö. Dieser Name ist gleichfalls seiner Form nach ein Plurale und sein Gebrauch in der Construction daher eben so schwankend, als bei dem vorigen, so daß er bald mit dem Plural construirt wird wie Kap. XIX, 2., bald mit dem Sing. wie Kap. XX, 4. Im erstern Falle umfaßt der Name aber auch wirklich eine Mehrheit abgeordneter Götterwesen. Im Pentateuch ist dieser Name noch selten, später findet man ihn am meisten bei den Propheten, gewöhnlich in der Verbindung mit יְהוָה, also אֲדֹנָי יְהוָה. Auch findet man den Sing. אָדוֹן von Gott gebraucht, doch niemals schlechtweg, sondern immer mit näheren Bezeichnungen, wie z. B. הָאָדוֹן יְהוָה 2 Mos. XXIII, 17. אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ der Herr aller Welt Jos. III, 11. 13. Der Stamm des Wortes ist wahrscheinlich דִּין, דּוּן richten, wovon das Nomen mit einem präformativen א gebildet wird; daher eigentlich Richter, dann aber Herr, Beherrscher. Beide Begriffe nämlich fließen zusammen wie bei שׁוֹפֵט. Die Bezeichnungen der Gottheit durch Namen, welche den Begriff Herr, Herrscher ausdrücken, finden sich in allen alten Religionen; dahin gehören בַּעַל, מֶלֶךְ, ἄναξ, βασιλεύς, dominus, von Gottheiten gebraucht. Bei den Hebräern wird übrigens dieser Gottesname durchgängig als ein eigenthümlicher gebraucht, welcher niemals, wie die Namen אֵל, אֱלֹהִים auf die Gegenstände der Verehrung bei den Ausländern übergetragen wird. Uebrigens wird אֲדֹנָי als Gottesname von den masorethischen Punctatoren un-

Digitized by Google

terschieden von אֲדֹנָי, meine Herren, welches von allerlei andern Personen steht.

Zunächst stoßen wir nun in der zweiten jüngeren Urschrift der Genesis auf den schwierigen Gottesnamen יְהוָה, über dessen Ursprung schon die ältesten Ueberlieferungen abweichende Berichte geben. Von den beiden Urschriften, aus welchen die Bücher Genesis und Exodus zusammenflossen, läßt nämlich die älteste, die Elohim-Urkunde, denselben bei den Vätern noch unbekannt sein. In Uebereinstimmung mit dieser Ansicht bedient sie sich dann auch in der Geschichte der Väter nur der Namen אֱלֹהִים, אֵל שַׁדַּי, אֵל, seltener אֲדֹנָי. Demgemäß berichtet sie ferner, daß dem Mose von Gott selbst, als er ihn zu dem großen Werke berief, dieser Gottesname als ein eigenthümlicher sei geoffenbaret worden, welchen Gott erst bei seinem neuen Verhältniß zu Israel annehme 2 Mos. VI, 2. 3. Die jüngere Urschrift oder die Jehova-Urkunde läßt dagegen diesen Namen schon in ihren Ueberlieferungen von den Vätern vorherrschen, und in Uebereinstimmung mit dieser Ansicht läßt sie dem Mose nicht den Namen, sondern nur die Bedeutung des Namens bei seiner Berufung geoffenbart werden 2 Mos. III, 13 — 15. Die erste und älteste Ueberlieferung führt also den Namen nicht über Mose hinaus und läßt ihn erst von diesem neu eingeführt werden. Sie leitet dadurch auf die Vermuthung, daß der Name in der ägyptischen Religion seinen Ursprung und seine Wurzel gehabt haben möge. Um nun diesen Ursprung desselben weiter verfolgen zu können, muß man zuvörderst festhalten, daß die wahre Aussprache des Namens verloren gegangen ist und man also bei der Vergleichung nicht den Vocalen, sondern nur den Consonanten folgen darf. Die Juden nämlich betrachten diesen Namen als ein ἄῤῥητον, welches nicht dürfe ausgesprochen werden. Daher sprechen sie statt desselben Adonai aus, oder wenn dieser Name schon vorhergeht, Elohim, und geben ihm auch die Vocalzeichen dieser Wörter. Mit den Vocalzeichen von אֲדֹנָי lautet dies Tetragrammaton יְהוָה [27]); dagegen schreibt man יהוה mit den Punc-

[27]) Man setzt nämlich ein Schwa simplex unter י, weil das Schwa compos. Chateph-Patach in אֲדֹנָי blos bei Gutturalen stehen kann. Jedoch verräth sich dies Schwa compos. wieder, sobald praefixa vor das Wort

Digitized by Google

ten von אֱלֹהִים in allen den Fällen, wo man, weil אֲדֹנָי vorauf geht, אֱלֹהִים ſtatt des Arreton ausſpricht, z. B. 1 Moſ. XV, 2. 5 Moſ. III, 24. IX, 26. Das Alter dieſer Sitte, den heiligen Gottesnamen als ἄῤῥητον zu behandeln und ſtatt deſſelben einen andern auszuſprechen, läßt ſich mit Sicherheit bis auf die Zeiten der alexandriniſchen Ueberſetzung zurückführen, denn ſchon di.ſe griechiſchen Ueberſetzer wagen es nicht, das heilige Tetragrammaton mit griechiſchen Buchſtaben auszudrücken oder es ſeiner eigentlichen Bedeutung nach in ihrer Sprache wiederzugeben, ſondern ſie ſetzen durchgängig dafür ὁ κύριος, was eine Ueberſetzung des von den Juden für das Tetragrammaton ausgeſprochene Adonai iſt. Auch Sir. XXIII, 9., wo die ὀνομασία τοῦ ἁγίου unterſagt iſt, (ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς.) ſcheint auf ein ſolches Verbot, den heiligen Gottesnamen auszuſprechen, hinzuleiten. Philo[28]) ſagt dann mit klaren Worten, daß der heilige Gottesname bei den Juden ein ἄῤῥητον ſei. Die ſpäteren Juden fanden dieſe Verſchweigung des göttlichen Eigennamens ſchon von Moſes geſetzlich angeordnet in der Stelle 3 Moſ. XXIV, 11 — 16. Das hier vorkommende zweideutige נָקַב, eigentlich durchbohren, eingraben, daher bezeichnen — bedeutet dann bald Jemand mit Namen bezeichnen, benennen (nuncupare), bald Jemand verächtlich bezeichnen, läſtern, ſchmähen. Hält man nun mit den Juden die Bedeutung benennen feſt, ſo verbietet die Stelle das Nennen, Ausſprechen des Namens (נָקַב שֵׁם יְהוָה) bei Todesſtrafe (vgl. V. 16). Dieſe Deutung findet ſich denn auch ſchon bei den LXX, welche V. 16. überſetzen: ὁ ὀνομάζων ὄνομα κυρίου. Aber auch an ſich iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſchon Moſe ſelbſt ein ſolches Verbot habe ergehen laſſen, indem daſſelbe einen ägyptiſchen Geiſt verrathen würde. Denn in der ägyptiſchen Religion gab es gleichfalls einige zu der Geheimlehre der Prieſter gehörige Gottesnamen, welche nicht durften ausgeſprochen werden, ſondern als ἄῤῥητα galten[29]).

treten; in dieſem Falle nämlich ſchreibt man לַיהוָה, בַּיהוָה, וַיהוָה, nicht לִיהוָה, בִּיהוָה, וַיהוָה, wie es hätte lauten müſſen, wenn das Schwa ein simplex geweſen wäre.

[28]) De nomm. mut. §. 2. ed. Lips.

[29]) Vgl. *Jablonski*, Panth. Aegypt. II. p. 49 — 50.

Digitized by Google

Wurde schon von Mose das Aussprechen des Namens verboten, so mußte sich auch die Kunde von der richtigen Aussprache desselben allmählich verlieren. Es kann daher nicht auffallen, wenn schon die Alten darüber ungewiß sind, wie der Name müsse ausgesprochen werden. **Diodorus Sic.**[30]) und **Origenes**[31]) sprechen ihn Ἰάω aus; der Letztere jedoch auch Ἰαή[32]). **Hieronymus**[33]) dagegen ***Jaho;*** **Philo Byblius**[34]) ferner gibt ihn durch Ἰευώ· und **Theodoret**[35]) endlich berichtet, daß die Samaritaner ihn Ἰαβέ, die Juden dagegen Ἀιά glaubten aussprechen zu müssen. Am sichersten meinte man die wahre Aussprache des Namens ermitteln zu können, wenn man von der 2 Mos. III, 14. von Gott selbst angegebenen Bedeutung desselben ausginge. Nachdem Gott nämlich dort zu Mose gesagt hat אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ich werde sein, der ich sein werde d. h. ich bin und bleibe unveränderlich derselbe; fügt er hinzu: also sprich zu den Söhnen Israels, אֶהְיֶה hat mich zu euch gesandt. Dafür heißt es denn V. 15.: also sprich zu den Söhnen Israels: Jehova, der Gott eurer Väter, hat mich zu euch gesandt. Danach nun scheint das **Tetragrammaton** seine Wurzel zu haben in היה oder chald. הוה, sein, und zwar als eine Form des Fut. dieses Verbi gefaßt werden zu sollen: der, welcher sein wird. Regelmäßig hieße dies nach der Form יִהְיֶה = יְהוֶה; doch ließe sich auch eine Form wie יַהְוֶה rechtfertigen, da das ה eine gutturalis ist, und diese würde sich ziemlich nahe anschließen an die Aussprache, welche die Samaritaner als die richtige vertheidigten. Der Name Jave bezeichnete dann eigentlich den Seienden für die Folgezeit, den, welcher jederzeit ist und sein wird. Durch den Namen schon sollte das Wesen Gottes als ein wahrhaft beständig seiendes (τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν) bezeichnet werden. Daß dieser Begriff des göttlichen Wesens auch wirklich der herrschende war, ergibt sich daraus, daß man die falschen Götter im Gegensatz zu Jehova Namen beilegte, welche die Vorstellung des Nicht-Seins oder eines

30) Lib. I, 94. Vol. I. p. 125. ed. Dindorfii.
31) Comment. in Joann. Opp. Tom. IV. p. 49. ed. de la Rue.
32) Comment. in Ps. II. Tom. II. p. 539.
33) in Ps. VIII. Opp. Tom. II. p. 134. ed. Martianay.
34) Bei Eusebius praep. evang. I, 9. p. 31.
35) Interrog. XV. ad Exod. Opp. Tom. I. p. 36. ed. Sirmondi.

Digitized by Google

bloß scheinbaren Seins ausdrücken. Von dieser Art sind die ganz gewöhnlichen Bezeichnungen der fremden Gottheiten wie אֱלִילִים Nichtigkeiten, הֲבָלִים Wahnwesen. Noch bestimmter gibt sich die Bedeutung, welche man in den Namen hineinlegte, zu erkennen durch die Stelle Offenb. I, 4., wo Gott seinem Wesen nach bezeichnet wird als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, mit Anspielung auf den heiligen Gottesnamen der Hebräer. Wie nun hier alle drei Richtungen des Seins, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, umfaßt werden, so glaubte man auch alle drei in dem Namen Jehova zu entdecken. Diese ganz singuläre Wortform nämlich sollte gemischt sein aus den drei Zeiten des Präteritum's הָוָה, des Part. oder Präsens הוֶֹה und des Futur. יִהְוֶה; aber eine solche Art der Wortbildung ließe sich auch nicht einmal durch sprachliche Analogieen rechtfertigen. Ohnedem drückt die Erläuterung der alten Urkunde selbst das Sein nur nach Einer Richtung, als Fortdauer oder Futurum aus. Obwohl die hebräische Ueberlieferung den unaussprechlichen Gottesnamen aus einem hebräischen Stamme ableitet, so hat man doch Spuren von einem Vorhandensein desselben in der ägyptischen Religion zu entdecken geglaubt, welche dahin zu führen scheinen, daß er auch seine Wurzel in der alt-ägyptischen Sprache gehabt habe, und daher aus dieser seine Bedeutung und Aussprache zu erklären sei. Eine solche Spur fand man in einer dem **Demetrius Phalereus** fälschlich beigelegten Schrift, περὶ ἑρμενείας, worin es heißt, die Aegyptier drückten den Gottesnamen durch die sieben griechischen Vocallaute aus; stelle man aber diese sieben griechischen Vocallaute in folgende Ordnung *IEHΩYA*, so erhalte man das Wort Jehova der Hebräer[36]). Indeß bleibt dies immer nur eine scharfsinnige Vermuthung; die Nachricht selbst ist unbestimmt und vieldeutig, die Schrift, aus welcher sie entlehnt ward, unsichern, vielleicht christlichen Ursprunges. Eine andere Spur entdeckte man in der Inschrift des Isistempels zu Sais, worin sich die Gottheit umschreibt durch die Worte: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς, καὶ ὂν, καὶ ἐσόμενον[37]),

[36]) Vgl. *Matth. Gessner* in Commentariis societ. reg. scient. Gotting. T. I. p. 247 seqq.

[37]) Vgl. *Plutarchus*, de Iside et Osiride. Cap. IX. Tom. II. p. 453. ed. Wyttenh.

Digitized by Google

was mit der 2 Mos. III, 14. Offenb. I, 4. 8. gegebenen Deutung des hebräischen Tetragrammaton zusammenstimmt. Dazu kommt noch, daß **Diodorus Siculus** berichtet, im Tempel des Serapis hätten die Priester den Namen Iao auf der Brust getragen, wie die hebräischen Priester den Namen Jehova; ferner daß ein von **Macrobius Saturn. I, 18.** (vergl. **Eusebius Praep. evang. XI, 6. p. 519. 520.**) angeführtes ägyptisches Orakel das höchste Wesen mit dem Namen Ἰάω bezeichnet, wobei jedoch Jablonski **(Panth. Aeg. I, 250 seqq.)** wahrscheinlich macht, daß dieses Orakel gnostischen Ursprungs sei. Ueberhaupt aber rühren alle diese Nachrichten aus Zeiten her, in welchen man der ägyptischen Religion schon manches Fremdartige beimischte, und sie können also nicht zum sichern Beweise dienen, daß das hebr. Tetragrammaton aus der ägyptischen Religion stamme. Noch weniger Grund aber hat die auf Jes. **XIX, 18.** gestützte Muthmaßung von J. D. Michaelis[38]), daß die Aegyptier den Jehovacultus späterhin von den Hebräern angenommen und daraus diese Analogieen sich gebildet hätten. Man bleibt also am sichersten bei der in der hebräischen Ueberlieferung gegebenen Ableitung des hebräischen Eigennamens der Gottheit aus einem hebräischen Stamme stehen.

Ueber den Gebrauch dieses Gottesnamens ist Folgendes zu bemerken. Herrschend zeigt er sich zuerst in der nach ihm benannten Urschrift der ersten Gesetzsammlung des Pentateuch, deren Entstehung in die letzten Zeiten Salomo's oder die ersten Jahre nach der Trennung der Reiche fällt. Dann erhält er sich als vorherrschend in allen historischen und prophetischen Schriften, sowie auch in dem größten Theile der Psalmen und des Spruchbuches. Dagegen vermißt man ihn in der ächten Grundlage des Buches Hiob, wo durchgängig (bloß mit Ausnahme der wahrscheinlich interpolirten Stelle **XII, 9.**) die alterthümlichen Gottesnamen אֱלוֹהַּ, שַׁדַּי, אֵל שַׁדַּי gebraucht werden. Der Verf. des Gedichtes scheint dabei von der Absicht geleitet worden zu sein, auch im Gebrauch der Gottesnamen seinem Werke das Gepräge des höchsten Alterthums zu geben. Dieselbe Erscheinung bemerkt man jedoch auch in einigen jün-

38) Comment. de Jehova ab Aegyptiis culto. In den Commentariis societ. reg. scient. Gottingens. I. 267 sqq.

Digitized by Google

gern Psalmen, besonders den sogenannten Korachitenliedern, in welchen אֱלֹהִים herrschender Gottesname ist, aber יְהוָה niemals vorkommt, z. B. Ps. **XLIV. XLV. XLIX.** u. a. Hier scheint dann schon eine abergläubische Scheu vor dem Gebrauche des ἄῤῥητον mitzuwirken. Durchgängig übrigens bedient man sich dieser Benennung Gottes als eines Eigennamens (**Nomen proprium**), durch welchen die eigenthümliche Gottheit der Israeliten in Gegensatz zu denen anderer Völker angezeigt wird, daher der Name auch niemals auf eine der fremden Gottheiten übergetragen wird.

Aus יְהוָה bildete dann der poetische Sprachgebrauch bei den Dichtern und Propheten die abgekürzte Form יָהּ. Daß diese Form aus dem Tetragrammaton durch Abkürzung erwachsen sei, ersieht man daraus, daß sie sich in zusammengesetzten Eigennamen neben andern Abkürzungen des Gottesnamens יָהוֹ und יָהוּ vorfindet und mit diesen verwechselt wird. So ist z. B. יְשַׁעְיָהוּ und יְשַׁעְיָה derselbe Prophetenname. Dazu kommt, daß die **LXX.** diesen Namen eben so wie das Tetragrammaton durch ὁ κύριος übersetzen. Mit Jehova wird er nur dann verbunden, wenn auf die Bedeutung des Gottesnamens ein Nachdruck gelegt wird. Z. B. Jes. **XXVI, 4.**

Ein Jah ist Jehova (בְּיָהּ יְהוָה)
Ein Fels auf Ewigkeiten.

d. h. er ist wirklich, was sein Name Jehova aussagt, der stets unveränderlich Seiende, der gleich einem Felsen unwandelbar Bestehende. Sonst ist der Gebrauch dieser abgekürzten Form verhältnißmäßig nicht sehr häufig.

Fast noch häufiger als der einfache Gebrauch des Namens יְהוָה erscheint seine Anwendung in Verbindung mit andern Gottesnamen, und es zeigt sich in dieser Hinsicht wieder manches Charakteristische der Zeiten und Schriftsteller. Wir bemerken in dieser Beziehung 1) die Verbindung יְהוָה אֱלֹהִים; sie herrscht im deuteronomischen Sprachgebrauche, jedoch in der Art, daß dem אֱלֹהִים immer noch Pronominal-Anhänge beigefügt werden, also in Formen wie יְהוָה אֱלֹהַי, יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. In diesen Verbindungen liegt dann der particularistische Gebrauch von יְהוָה noch stärker bezeichnet: Jehova mein, dein eigenthümlicher, mir, dir vorzugsweise angehörige Gott. Selten jedoch findet sich die Formel

Digitized by Google

יְהוָה אֱלֹהִים Jehova, Gott schlechtweg gebraucht. Vorherrschend bemerkt man dies nur in dem Abschnitt 1 Mos. II, 4 — III. a. E., den man deshalb auch für eine besondere Urschrift zu halten geneigt ist. Außerdem nur noch 2 Mos. IX, 30. Ps. LXXXIV, 12. — 2) in der Verbindung אֲדֹנָי יֱהוִה oder, wie die Juden aussprechen, Adonai Elohim. Sie ist vorherrschend in den prophetischen Schriften, findet sich aber auch in den übrigen, nur seltener gebraucht. — 3) in der Verbindung יְהוָה צְבָאוֹת oder, was eben so häufig, אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, Jehova der Heere, der Gott der Heere, vollständig יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, Jehova der Gott der Heere, 2 Sam. V, 10.; doch ist es nicht nöthig, eine Ellipse von אֱלֹהִים anzunehmen, da die unmittelbare Verbindung eines Eigennamens mit folgendem Genit. öfter vorkommt[39]). Was den Gebrauch dieser Zusammensetzung des Gottesnamens anlangt, so ist sie dem Pentateuch und dem B. der Richter fremd. Man findet sie zuerst in den Büchern Samuels, wo sie ziemlich häufig gebraucht wird, aber immer in Beziehung auf Kriege, Schlachten und Siege, so daß man die צְבָאוֹת, Heere, Heerschaaren von den Heerschaaren der Israeliten nehmen und den Gottesnamen selbst so fassen muß, daß dadurch der Gott der Kriegsheere bezeichnet werde, der Gott, welcher den israelitischen Kriegsschaaren vorsteht, sie zu Kampf und Sieg leitet. In ähnlichem Sinne heißt Jehova bei den Dichtern גִּבּוֹר מִלְחָמָה, der Kriegsheld, Ps. XXIV, 8.; so wird יְהוָה צְבָאוֹת 1 Sam. XVII, 45. ausdrücklich erklärt durch אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל der Gott der Schlachtordnungen Israels. Daß aber Jehova als Held vor dem israelitischen Heere vorausschreitend und die Feinde erlegend gedacht wurde, zeigt 2 Sam. V, 24. Späterhin finden wir diesen Gottesnamen fast ausschließlich bei den Propheten gebraucht[40]), doch wird er bei ihnen nicht mehr auf die Führung

[39]) Vergl. Gesenius' vollständiges Lehrgeb. S. 675. 5. dess. Commentar zu Jesaja Bd. I. S. 157.

[40]) Er findet sich auch in den Büchern der Könige einigemal, aber durchaus nur in prophetischen Reden, nämlich nur in den Stellen 1 Kön. XVIII, 15. XIX, 10. 14. 2 Kön. III, 14. XIX, 31. (im Keri), und siebenmal in den Psalmen XXIV, 10. XLVI, 8. 12. XLVIII, 9. LXXXIV, 2. 4. 13.

Digitized by Google

der israelitischen Heerschaaren bezogen, sondern צְבָאוֹת bedeutet die geordnete Schaar der als Lebewesen gedachten Gestirne, vgl. Jes. XL, 26. XXXIV, 4. XXIV, 21., und Gott der Heerschaaren heißt also so viel als Gott der Lenker und Ordner der Gestirne, der Herr und Gebieter der himmlischen Zeichen. Der frühere sinnliche und beschränkte Begriff wurde also bei den Propheten umfassender und geistiger und näherte sich der Vorstellung eines Allherrschers (παντοκράτωρ), wie schon die LXX den Namen gewöhnlich in den Propheten wiedergeben[41]). Andere Verbindungen von יְהוָה, wie יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹת Jehova, Gott der Väter, יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, Jehova der Gott Israels, bedürfen keiner Erläuterung und fallen auch in das Gebiet des Particularismus. Wir übergehen endlich die Gottesnamen, welche entweder bloß poetische Beinamen sind, wie z. B. צוּר Fels, oder in den theokratischen Particularismus fallen, wie מֶלֶךְ, König, oder endlich nur einzelne Beziehungen oder Richtungen des göttlichen Wesens ausdrücken, קָדוֹשׁ, der Heilige, אֵל חַי u. a., weil sie ihre Erläuterung passender unter den Attributen Gottes finden werden.

§. 19.

Einheit Gottes.

Die Vorstellung von der Einheit Gottes hat bei den Hebräern verschiedene Bildungsstufen durchlaufen und zeigt sich daher nicht immer gleich rein und geläutert. Ueber ihre Beschaffenheit bei den Vätern vor Moses läßt sich keine sichere Kunde ertheilen, da auf die erst zu Davids Zeiten aufgezeichneten Ueberlieferungen später religiöse Ansichten und Ueberzeugungen Einfluß gewonnen zu haben scheinen. Daß jedoch die schriftlich verfaßte Ueberlieferung nicht alle Spuren früherer unvollkommener Religionsbegriffe habe verwischen können, wurde schon §. 11. bemerklich gemacht. Verfolgt man aber diese Spuren, so entdeckt man, daß sich die religiöse Ansicht der Väter noch nicht völlig gereinigt hatte von der Vorstellung einer Mehrheit, unter welche das göttliche Wesen vertheilt sei, wenn

41) Auf ähnliche Weise wurde auch im ägyptischen Dienst der Begriff der Gottheiten allmählig erweitert und vergeistigt. Vgl. was in dieser Beziehung Creuzer über den Isisdienst bemerkt hat. Symbolik I. S. 290 f.

Digitized by Google

auch nur Einer als Gott im eigentlichen und vollständigen Sinne (der höchste Gott, אֵל עֶלְיוֹן), die übrigen אֱלֹהִים aber als ihm untergeordnet gedacht wurden. Dieser אֵל עֶלְיוֹן wird bezeichnet als der Schöpfer des Himmels und der Erde קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ 1 Mos. XIV, 19.; er ist derselbe mit dem Jehova, 1 Mos. XIV, 22., mit dem Einen Elohim, welchem nach 1 Mos. I., dem Einen Jehova, welchem nach 1 Mos. II, 4 ff. die Schöpfung des Himmels und der Erde oder des Weltalls beigelegt wird. Er wird daher auch gedacht als der allgemeine Gott über das gesammte Weltall: אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ der Gott des Himmels und der Gott der Erde 1 Mos. XXIV, 3. 7., als der Richter über die ganze Erde שֹׁפֵט כָּל־הָאָרֶץ 1 Mos. XVIII, 25., welcher als solcher allein die Wasserfluth als Strafgericht über die erste Menschheit verhängt 1 Mos. VI — IX[42]), dessen Vorsorge sich nicht nur über die auserwählte Familie der Abrahamiden, sondern auch über fremde Völker, wie z. B. die Aegyptier erstreckt 1 Mos. XLV, 8. L, 20. Schon in der ältesten Ueberlieferung wird also vorausgesetzt, daß die Väter nur Einen Schöpfer des Himmels und der Erde, nur Einen Leiter, Regierer und Richter der Menschen in der religiösen Ansicht festhielten.

Dagegen scheinen aber andere Stellen anzudeuten, daß dieser Eine umgeben gedacht wurde mit andern Himmelswesen, welche nicht scharf von ihm unterschieden wurden, indem man das Wesen der Gottheit auch auf sie übertrug. Grade bei den wichtigsten Momenten erscheint nämlich 1) Gott in der Sagengeschichte als sich mit anderen אֱלֹהִים berathend und mit ihnen gemeinschaftlich handelnd. So bei der Erschaffung der Menschen 1 Mos. I, 26., bei der Vertreibung der gefallenen Protoplasten aus Eden 1 Mos. III, 22., bei der Verhinderung des Thurmbaues zu Babel Kap. XI, 7. Diese Vorstellung von einer himmlischen Rathsversammlung erhält sich dann auch noch späterhin, und zwar so, daß Jehova als der Vorsitzende und Beschließende darin erscheint. Vgl. 1 Kön. XXII, 19. Hiob II, 1. Ps. LXXXII, 1. Man stößt ferner 2) auf

42) Beide sich hier vermischende Urschriften stellen ihren Jehova oder Elohim bei diesem Strafgerichte, welches sie als ein allgemeines betrachten, als den allein Handelnden dar.

Digitized by Google

die Vorstellung von Theogonieen und Götterſöhnen, בְּנֵי הָאֱלֹהִים 1 Moſ. VI, 2 ff. Dieſe Stelle leitet auf die Vorſtellung von göttlichen, den menſchlichen analogen Erzeugungen, durch welche das Weſen Gottes auf Andere übergehe und ſo ein unter Mehrere getheiltes werde. Dazu kommt 3) daß die Gottesnamen אֱלֹהִים, אֲדֹנָי ſo gebraucht werden, als ob ſie einer Mehrheit von Subjecten zukämen[43]). Ferner werden 4) die Abgeordneten Gottes (מַלְאֲכֵי יְהוָה) verwechſelt mit Gott ſelbſt, es wird ſelbſt der Gottesname יְהוָה auf ſie übergetragen, als ob auch ihnen das göttliche Weſen zukomme 1 Moſ. XXXI, 11. vgl. mit 13., 2 Moſ. III, 2. 4. XIII, 21. vgl. XIV, 19. So auch in dem noch älteren Buche der Richter VI, 11. 14. 16. VI, 20 ff. XIII, 15 — 22.

Betrachten wir nun zunächſt die geſetzliche Grundlage des Hebraismus, wie ſie, nach allmähliger Entwickelung, im Pentateuch vorliegt, in Beziehung auf den Monotheismus, ſo bietet ſich ein merkwürdiger Unterſchied der älteren Geſetzſammlungen (2 — 4 B. Moſ.) von dem zweiten Geſetze oder Deuteronomium dar, indem beide hinſichtlich dieſes religiöſen Princips einen verſchiedenen Charakter verrathen.

Was zuerſt jene ältere Geſetzgebung anlangt, ſo frägt ſich zuvörderſt, in welches Verhältniß ſie Jehova zu dem angeordneten Cultus ſetze, ſodann in welchem Verhältniß der Jehovadienſt zu auswärtigen Religionen und Jehova ſelbſt zu fremden Gottheiten darin gedacht werde? Danach werden dann drittens die beſtimmteren Ausſprüche über die Einheit des göttlichen Weſens beurtheilt werden müſſen.

1) Den geſetzlichen Cultus anlangend, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dieſer ſchon in den älteſten Geſetzen ein ſtreng monotheiſtiſches Gepräge trage. So mannigfaltig auch und ſo zuſammengeſetzt dieſer Cultus erſcheint, ſo beziehen ſich doch alle Beſtandtheile deſſelben nur auf einen einzigen Gegenſtand der Verehrung. Auf die Cherubs, welche ſchon ihre Stellung als Träger des göttlichen Throns ein untergeordnetes Verhältniß andeuten, darf man ſich nicht, um das Gegentheil darzuthun, berufen. Eher könnte bei der ehernen Schlange (נָחָשׁ), welche Moſe errichten läßt 4 Moſ. XXI,

43) Vgl. §. 11., außerdem noch 2 Moſ. XXXII, 1. 4. 8. 23., und die Verbindung אֱלֹהִים חַיִּים 5 Moſ. V, 23.

Digitized by Google

4 — 9. die Vermuthung Raum finden, daß sie wirklicher Gegenstand des Cultus sein sollte, da sie als ein solcher bis auf Hiskia herab vom Volke behandelt wurde 2 Kön. XVIII, 4. In diesem Falle würde man alsdann auf ägyptische Religionsbegriffe vom Agathodämon u. ähnl. geleitet werden. Aber der gesetzliche Abschnitt selbst verordnet keine Verehrung der Schlange. Er läßt sie errichtet werden, und zwar auf Jehova's Befehl, als bestätigendes Zeichen der Genesung, σύμβολον σωτηρίας Weish. XVI, 6., nicht als Mittel zu derselben. Der Abschnitt beabsichtigte also wohl eher die Ausrottung der Verehrung des נְחֻשְׁתָּן, als die Beförderung derselben 44). Von dem עֲזָאזֵל endlich, welchem der eine Bock am Versöhnungsfeste gewidmet wurde, 3 Mos. XVI, 8. 10. 26., werden wir in der Dämonologie zeigen, daß er keineswegs als Gegenstand des Cultus dürfe gefaßt werden. Sodann aber wurde, um die strenge Einheit des Cultus zu erhalten, auch schon in den ächt mosaischen Grundgesetzen das Verbot des Bilderdienstes gegeben 2 Mos. XX, 4. 5. Denn mit der Anbetung Gottes unter einem Gleichnisse verbindet sich leicht eine Vervielfältigung der Symbole und eine sinnliche Auffassungsweise des göttlichen Wesens, welche zum Polytheismus hinleiten, wie dies besonders die Geschichte des Reiches Israel sehr anschaulich lehrt.

2) Schwieriger ist das Verhältniß zu bestimmen, in welches die ältere Gesetzgebung den Jehovadienst zu den auswärtigen Religionen will gestellt wissen. Daß die Gegenstände der Verehrung in diesen letzteren nicht neben dem Jehovadienste unter den Hebräern geduldet werden sollten, zeigt sich zwar allenthalben auf das entschiedenste, so daß in dieser Beziehung nur auf das Grundgesetz im Dekalog 2 Mos. XX, 3. braucht verwiesen zu werden 45). Indessen folgt daraus noch nicht, daß den Gottheiten anderer Völker auch keine Wesenheit beigelegt werde; denn ihre Verehrung konnte ja im Cultus der Hebräer auch bloß deshalb untersagt werden, weil Jehova als die ausschließliche Nationalgottheit gedacht wurde,

44) Kern, über die eherne Schlange — in Bengels Neuem Archiv Bd. I. St. 1. S. 77 f. 360 f. 598 ff.

45) Vgl. damit Kap. XXII, 19., wonach nur dem Jehova Opfer dürfen gebracht werden, nicht den übrigen אֱלֹהִים.

Digitized by Google

als der Schutzgott dieses besondern Volkes, welches demselben von den Vätern her seine besondere Leitung und Fürsorge verdankte, während andere Gottheiten andere Nationen beschützen und von diesen mit gleichem Rechte verehrt werden, wie Jehova von den Israeliten. Diese Ansicht ist in der Periode der sogenannten Aufklärung sehr allgemein verbreitet worden und bedarf daher näherer Prüfung. Man unterstützte sie nämlich durch folgende Argumente:

a) Der Gottesname werde diesen ausländischen Gegenständen der Verehrung gleichfalls beigelegt. Sie tragen nämlich gleichfalls die Gottesnamen אֱלֹהִים 2 Mos. XXII, 19., אֵלִים Kap. XV, 11. oder, will man sie genauer unterscheiden אֱלֹהֵי הַנֵּכָר die fremden Götter 1 Mos. XXXV, 2. 4. אֱלֹהִים אֲחֵרִים 2 Mos. XX, 3. Daß indeß diese Bezeichnungen keineswegs im strengen Sinne zu fassen seien, als ob dadurch diesen Gegenständen eine wirkliche Existenz und ein gleichartiges Wesen mit Jehova solle beigelegt werden, ergibt sich aus der Vergleichung anderer Bezeichnungen derselben, in welchen ihre Nicht-Existenz oder die Nichtigkeit ihres Wesens so bestimmt ausgedrückt wird, als dies in einer Sprache nur geschehen kann, welcher es an philosophischer Bildung fehlt. Sie tragen nämlich zugleich auch den Namen אֱלִילִים Nichtigkeiten 2 Mos. XIX, 4. XXVI, 1. (von אַל nicht, gebildet) und גִּלּוּלִים (von גֶּלֶל stercus) dii stercorei 3 Mos. XXVI, 30.

b) Jehova selbst werde im Verhältniß zu den אֱלֹהִים der Ausländer als der oberste unter ihnen bezeichnet, danach nun müsse diesen letztern gleichfalls ein göttliches Wesen zukommen, nur daß sie als dem Jehova untergeordnet, niedriger als er zu denken seien. So heiße es 2 Mos. XV, 11. von Jehova: wer ist gleich dir unter den אֵלִים, und Kap. XVIII, 11.: Jehova ist groß über alle אֱלֹהִים. Ganz ähnliche Vorstellungen treffe man auch noch in den jüngern Psalmen XCV, 3. XCVII, 9. und daß sie bei den Hebräern geherrscht haben, ergebe sich auch aus der Beibehaltung des alten Gottesnamens אֵל עֶלְיוֹן, der höchste Gott, welcher in eben dieser Vorstellung von einem Supremate Jehova's im Rathe der Götter seinen Grund gehabt habe. Aber in der ersten dem Mose selbst beigelegten Stelle 2 Mos. XV, 11. wird eben nur geläugnet, daß Jehova sich mit den אֵלִים vergleichen lasse, und in der

Digitized by Google

zweiten Stelle Kap. XVIII, 11. verräth sich die Ansicht eines Ausländers; in den beiden Stellen aus den Psalmen aber soll nur der Gedanke ausgedrückt werden, daß alle Gegenstände der Verehrung bei den Ausländern unter der Macht und Gewalt Jehova's stehen und demnach auch diese Ausländer selbst ihm unterthan seien. Zwar heißt Jehova auch אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאדֹנֵי הָאֲדֹנִים der Gott der Götter und der Herr der Herren, 5 Mos. X, 17. und ähnliche Bezeichnungen kommen in den jüngern Büchern öfter vor: aber es kann dies als eine Umschreibung des an sich höchsten Gottes, des an sich höchsten Herrn, welches die hebräische Sprache eben auf keine andere Weise ausdrücken kann, gefaßt werden; denn derartige Verbindungen dienen nur dazu, um den der hebr. Sprache fehlenden Superlativ anzuzeigen[46]).

c) Jehova selbst werde herrschend so bezeichnet, als ob er dem Volke Israel eigenthümlich angehöre, die besondere Nationalgottheit dieses Volkes sei. Es heiße, wenn die Israeliten angeredet werden, ganz regelmäßig: Jehova, dein Gott, Israel (יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) oder Jehova euer Gott יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, er heiße der Gott der Väter אֱלֹהֵי אֲבוֹת, der Gott Israels אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל 1 Mos. XXXIII, 20. 2 Mos. XXIV, 10. Jehova der Gott der Hebräer אֱלֹהֵי הָעִבְרִים 2 Mos. V, 3. u. ö., so als gehöre er diesem Volke ausschließlich an. Damit stimme alsdann überein, daß Jehova fast ausschließlich nur nach seinem Verhältnisse zu dem hebräischen Volke geschildert werde, so als ob ihm einzig nur die Leitung dieses Volkes und die Vorsorge für dasselbe obliege, er sich aber um die Angelegenheiten der übrigen Völker wenig oder gar nicht bekümmere. Eine solche particularistische Ansicht nun könne zwar mit dem Glauben an einen Nationalgott bestehen, sei aber unvereinbar mit der Vorstellung von einem einigen allgemeinen Schöpfer und Regierer des Weltganzen. Indessen müssen wir bei dieser particularistischen Auffassung festhalten, daß sie theils in den damaligen religiösen Verhältnissen, theils in einer eigenthümlichen Auffassung der Geschichte ihren Grund hatte und in beiden Beziehungen das particuläre Verhältniß nur als ein bedingter, vorübergehender Zustand der Dinge gedacht wird. Sehen wir zuerst auf das damalige religiöse

[46]) Vgl. Gesenius' Lehrgeb. der hebr. Sprache. S. 692. c.

Digitized by Google

Verhältniß der Hebräer zu den übrigen Völkern, so erscheinen die Hebräer als die einzigen Verehrer des einigen Gottes, daher mußten sie sich auch in einem innigern Verhältnisse zu dem einigen göttlichen Wesen als seine Lieblinge, seine Auserkorenen betrachten. Beachten wir ferner die mythische Auffassung der Geschichte bei den Hebräern, so stellt sich nach ihr dies particularistische Verhältniß dar als ein in der Zeit entstandenes und in der Folgezeit wieder aufhörendes. Denn nach der historischen Ansicht in den hebräischen Ueberlieferungen herrschte im Anbeginn der Monotheismus unter den Menschen und die Ausländer haben den einen Gott, den ihre Väter gleichfalls ehrten, vergessen, daher שְׁבְחֵי אֱלֹהִים Ps. IX, 18. In der Folgezeit wird aber der Monotheismus wieder zur allgemeinen Herrschaft gelangen; alle גּוֹיִם werden Jehova, den einigen Gott, wieder verehren; damit wird dann auch Gott wieder im vollen Sinne zum Gott aller Völker werden. Der Polytheismus und der aus ihm sich ergebende theokratische Particularismus sind also nach der Weltansicht des Hebräers in der That nur etwas Vorübergehendes in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Dazu kommt dann endlich, daß neben jenen particularistisch gefaßten Bezeichnungen sich immer auch universale vorfinden, wie die folgende Entwickelung deutlicher zeigen wird.

d) Die Vorstellung von der Wirklichkeit der ausländischen Nationalgottheiten, oder die Vorstellung daß sie wirkliche Wesen seien, über welche Jehova, der Schutzgott der Hebräer, an Macht hervorrage, habe sich fortwährend im Volksglauben der Hebräer erhalten. Daraus werde es dann wahrscheinlich, daß auch die Gesetzgeber des Volkes dieselbe Ansicht in ihren Gesetzen festhielten. Allerdings nun äußert sich der große Haufen unter den Hebräern öfter in der Art, als seien die Objecte des Cultus bei den Ausländern für wirkliche, nur den Ausländern eigenthümlich angehörige Gottheiten zu halten, vgl. Richt. VI, 31. X, 14. XI, 23. 24. Auch müsse es aus einer solchen Ansicht erklärt werden, daß das Volk einen fortwährenden Hang zum Polytheismus behielt. Aber dieser Hang und jene im Volke herrschende Ansicht finden einen weit näher liegenden Erklärungsgrund. Das Volk war nämlich, laut dem Zeugnisse der Geschichte, während eines mehr als vierhundertjährigen Aufenthaltes in Aegypten dem Polytheismus ergeben gewesen,

Digitized by Google

es mußte also auch, ungeachtet die Gesetzgeber dahin strebten, eine reinere Kenntniß zu verbreiten, immer noch Einiges von seiner früheren polytheistischen Ansichtsweise behalten, woraus dann solche Vorstellungen sich ergaben. Nun würde man aber den Denkmälern des Hebraismus gewiß ein großes Unrecht anthun, wenn man ihren Verfassern dieselben unreinen Vorstellungen, welche sie als beim Volke herrschend treulich berichten, gleichfalls beilegen wollte. Der Glaube eines Volkes darf nicht beurtheilt werden nach den abergläubischen Meinungen des gemeinen Volkshaufens, die öffentliche gesetzliche Religionslehre nicht nach den Mißbräuchen und Entstellungen, welchen sie bei der Masse unvermeidlich ausgesetzt bleibt.

3) Betrachten wir die Gesetzesstellen selbst, welche die Vorstellung von der Einheit des göttlichen Wesens enthalten, so finden wir in ihnen keine genauere Bestimmungen dieses schwierigen Begriffs, auch keine Begründung desselben, sondern die Vorstellung selbst wird hier eben so populär bezeichnet, als in den Vätersagen, und ihre Begründung findet sie nur in der göttlichen Auctorität des Gesetzgebers oder der Gesetzgeber. Jehova allein ist auch nach dem Inhalte der Gesetze der Schöpfer des Himmels und der Erde 2 Mos. XX, 11. XXXI, 17., also Einheit des schaffenden Princips. Eben derselbe wird als Urquell alles Lebens, als die einzige Lebensquelle bezeichnet durch die Umschreibung אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת לְכָל־בָּשָׂר der Gott der (Lebens-) Geister alles Fleisches d. i. aller Sterblichen 4 Mos. XVI, 22. XXVII, 16., vgl. damit die Erzählung 1 Mos. II, 7. Auch die Ueberlieferung 2 Mos. XXXIII, 18 — 23., nach welcher Moses die Herrlichkeit Gottes zu sehen wünschte, aber nur zur Anschauung eines Nachschimmers derselben gelangen kann, weil (V. 20.) Gottes Angesicht unsichtbar ist, setzt eine geistigere Vorstellung vom göttlichen Wesen voraus, als sich mit dem bloßen Begriff einer Nationalgottheit verbinden läßt.

§. 20.

Fortsetzung.
Monotheismus des Deuteronomium's und der übrigen jüngeren Schriftsteller.

Bei dem Hange zum Polytheismus, welchen die Hebräer fortwährend zeigten, fanden es die jüngern Bearbeiter der alten

Digitized by Google

Gesetzsammlungen nothwendig, daß die Lehre von der Einheit Gottes schärfer und bestimmter bezeichnet würde, als es früher geschehen war. Dies indeß durfte nicht durch Aufopferung des Particularismus erlangt werden, indem dazu das Volk durchaus noch nicht reif war. Vielmehr verräth sich der Particularismus im zweiten Gesetze fast noch mehr, als in der früheren Gesetzgebung. Aber daneben stellte man nun auch ganz bestimmte Erklärungen über die Einheit Gottes. Hierher gehört zuvörderst das deuteronomische Hauptgesetz 5 Mos. VI, 4.: „Höre, Israel, Jehova unser Gott ist ein einiger Jehova"; יְהוָה אֶחָד, woraus denn V. 5. gefolgert wird, daß es Pflicht sei, ihn ganz und ungetheilt zu lieben. Damit aber diese Erklärung nicht etwa wiederum so gefaßt werde, als sei damit blos die einzige hebräische Nationalgottheit gemeint gewesen, so wird in andern Stellen auch noch ausdrücklich gesagt, daß außer ihm sonst keine Gottheit sei (אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ), indem er Gott sei im Himmel droben und auf Erden unten, oder der ganz allgemeine Weltengott Kap. IV, 35. 39. Damit stimmt dann überein, daß V. 28. die sämmtlichen Gottheiten der Ausländer beschrieben werden als todte Gebilde von Menschenhand, in welchen sich kein Leben und keine Wirksamkeit finde. Ganz besonders aber gehört hierher der ganze Gesang des Moses Kap. XXXII., welcher voll ist von den erhabensten Auffassungen des göttlichen Wesens. Hier wird Gott als derjenige beschrieben, welcher allen Völkern ihre festen Wohnplätze und Gränzen anwies (V. 8.), also ein allgemeiner Völkergott, keine bloße National-Gottheit; was Gegenstand des Cultus bei den Ausländern ist, wird V. 21. bezeichnet als לֹא אֵל, etwas das nichts weniger als Gott, grade das Gegentheil des göttlichen Wesens ist, und V. 39. wird der Satz wiederholt, daß Jehova Gott sei, und keiner außer ihm. Es ist in der That nicht wohl möglich, einem sinnlichen Volke die Einheit Gottes schärfer einzuprägen und anschaulicher zu machen, als es in diesen Stellen geschehen ist, wenn man sich nicht in philosophische Erörterungen einlassen will, welche für Menschen auf dieser Bildungsstufe gleich unverständlich und unfruchtbar bleiben müßten. Diese Stellen des Deuteronomium's geben dann eine Art von Normativ ab für die jüngern hebräischen Schriftsteller, welche, wenn sie von der

Digitized by Google

Einheit Gottes reden, dies fast immer in deuteronomischen Ausdrücken und Wendungen, oder in solcher Weise thun, daß eine der Hauptstellen des Deut. als der Text erscheint, von welchem sie bei ihren weiteren Ausführungen dieses Lehrpunctes ausgehen. In zwei Hinsichten finden wir bei diesen Schriftstellern aber Erweiterungen des alten Dogma's; nämlich 1) darin, daß die Vorstellung stärker hervorgehoben wird, auch das Uebel (רָע) sei von Gott gebildet worden, damit nicht etwa der Ursprung desselben auf ein anderes göttliches Wesen leite, Jes. **XLV, 5 — 7.** Nachdem hier aus 5 Mos. **IV, 35. 39. XXXII, 39.** wiederholt worden, daß außer Jehova kein anderer Gott sei, nennt sich Jehova

Bildend das Licht und schaffend Finsterniß,
Heil (שָׁלוֹם) bewirkend und Uebel (רָע) schaffend.

Daß das Uebel hier nicht im moralischen, sondern im physischen Sinne von Leiden zu verstehen sei, zeigt der Gegensatz von שָׁלוֹם, welches nie vom sittlichen Gute, der Tugend, gebraucht wird, sowie auch das entsprechende bildliche חֹשֶׁךְ, Finsterniß, in der Regel von Leiden metaphorisch vorkommt. 2) aber suchen auch diese jüngern Schriftsteller die Lehre von der Einheit Gottes dadurch in ein helleres Licht zu stellen, daß sie die Wesenlosigkeit der ausländischen Gottheiten mit stärkeren Farben beschreiben. Solche Schilderungen werden von ihnen mit sarkastischem Spott durchgeführt, nur machen sie sich dabei gemeiniglich des Fehlers schuldig, daß sie die Bildnisse der Gottheiten, die Götzenbilder, mit den Gottheiten selbst verwechseln, ungeachtet die Ausländer beides als Zeichen und Bezeichnetes wohl unterschieden. Eine andere Art des Verfahrens im Streite war aber auch kaum bei diesen Ausfällen möglich, ohne in eine Erörterung allgemeiner Begriffe einzugehen, für welche das Volk nicht reif war; daher wir denn auch noch von den älteren Kirchenvätern ein ähnliches Verfahren im Streite mit den Heiden beobachtet finden. Um nämlich anzudeuten, daß die vermeinten Gottheiten der Ausländer leere Gebilde der Phantasie ohne Wesenheit seien, hielt man fest, daß die Götter**bilder** von Menschenhänden gefertigt seien, daß sie nicht hören, sehen, fühlen, sich nicht bewegen, nicht schützen und retten können, daß Zeit und Fäulniß sie verzehre u. dgl. Den Text zu solchen Ausführungen gab 5 Mos. **IV, 28.**, sie selbst aber

Digitized by Google

kehren so häufig bei den exilischen Schriftstellern wieder, daß sie für die Denkart derselben höchst charakteristisch werden. Hauptstellen der Art sind im Jer. II, 26—28. X, 1—16., im Pseudo-Jes. XL, 18 — 20. XLI, 4—7. 21 — 29. XLIV, 6 — 20. XLVI, 5 — 7. XLVII, 12 — 15. und aus den jüngsten nachexilischen Psalmen vgl. man Ps. CXV, 1 — 8. CXXXV, 15 — 18. In allen solchen Stellen wird dann im Gegensatz zu dem Bilderdienste und dessen Thorheit das unveränderliche Sein und die stete Wirksamkeit Jehova's, des einigen Gottes, hervorgehoben. Im Gegensatz zu diesen leblosen Bildern heißt aber Jehova אֵל חַי, θεὸς ζῶν, der lebendige d. i. wirksam sich äußernde Gott, z. B. Ps. XLII, 3. LXXXIV, 3., die Götzen dagegen מֵתִים todte, d. i. unwirksame, keine Lebenskraft äußernde, ihr wirkliches Sein nicht an den Tag legende, Ps. CVI, 28.

§. 21.

Auffassung der göttlichen Attribute im Allgemeinen.

Um das göttliche Wesen als das unbedingte Sein vollständiger im Bewußtsein sich vergegenwärtigen zu können, wird es nothwendig, jene allgemeine Idee unter Merkmalen zu fassen, welche man Attribute oder Eigenschaften Gottes nennt. Diese Attribute bilden sich, indem man entweder von der Idee des nothwendigen Seins an sich ausgeht und die Bestimmungen entwickelt, durch welche das absolute Sein an sich erkannt wird, oder indem man auf dem Wege der Analogie fortschreitend diejenigen Eigenschaften, welche im menschlichen Geiste als beschränkte Vollkommenheiten hervortreten, unter Aufhebung aller Beschränkung auf das Wesen Gottes überträgt (via eminentiae). Die Attribute der ersten Art geben ein unumschränktes Sein an sich, die der letzteren setzen es in Beziehungen auf das beschränkte Sein des menschlichen Geistes. Jene kann man metaphysische, diese geistige nennen. Bei den letzteren nun ist Anthropomorphismus unvermeidlich, denn indem man die Gottheit als Geist faßt, indem man ihr als solchem Allwissenheit, Weisheit, Heiligkeit, Güte, Liebe beilegt, geht man immer aus von dem menschlichen Geiste und trägt die diesem zukommenden Vollkommenhei-

Digitized by Google

ten, nur dem Grade nach auf's Höchste gesteigert, auf die göttliche Vollkommenheit über. Gott wird also in der That zu einem Analogon des Menschengeistes, er wird menschlich gedacht oder anthropomorphisirt. Von diesem Anthropomorphismus läßt sich die Idee Gottes durchaus nicht befreien, wenn sie nicht zum leersten Gedankending werden und ihren fruchtbaren Einfluß auf die ganze Gestaltung des Lebens verlieren soll. Wohl aber wird dieser Anthropomorphismus, je nach dem Grade der wissenschaftlichen und sittlichen Bildung eines Volkes bald reiner, bald unreiner, gröber oder feiner, sinnlicher oder geistiger sich äußern. Auf einer niederen Bildungsstufe verharrte aber der größte Theil der Hebräer; daher kann sich die Lehre von den geistigen Attributen Gottes bei ihnen nicht frei erhalten von den Beimischungen eines gröberen und unreineren Anthropomorphismus, obwohl daneben andere Anthropomorphismen sich vorfinden, welche eine geistigere und reinere Auffassung der göttlichen Eigenschaften verrathen. Der gröbere Anthropomorphismus zeigt sich besonders in folgenden Beziehungen:

1) Es werden nicht blos die Eigenschaften des menschlichen Geistes auf das Wesen Gottes übergetragen, sondern auch die körperlichen Organe, durch welche sich der menschliche Geist äußerlich thätig und wirksam zeigt, sowie die Art der Thätigkeit, welche diesen organischen Gliedmaßen eigenthümlich ist. Das göttliche Wesen erscheint dann nach solchen Beschreibungen unter dem Bilde und Gleichnisse eines menschlichen Leibes oder körperlichen Organismus — Anthropomorphismus im strengsten Sinne —. Man findet nämlich auf die Gottheit übergetragen: a) fast alle Bestandtheile und Gliedmaßen eines menschlichen Leibes, namentlich: Haupt, Angesicht, Augen, Ohren, Nase, Mund, Nacken, Arm, Hand, rechte Hand, Finger, Herz, Eingeweide, Füße; dann aber auch b) fast alle Aeußerungen und Wirkungsarten dieser Gliedmaßen und Organe des menschlichen Leibes, namentlich Pfeifen, Hauchen, Lachen, Schreien, Reden, Sehen, Riechen, Schmecken, Fühlen, Gehen u. dgl. Ein reinerer Anthropomorphismus kann zwar diese letzteren Bezeichnungsarten gleichfalls nicht gänzlich vermeiden, indessen wählt er von ihnen nur solche, welche zugleich einen rein geistigen Nebenbegriff gestatten und am we-

Digitized by Google

nigsten an die irdischen Bedürfnisse und Unvollkommenheiten erinnern. Er legt Gott allenfalls ein Reden, Sehen, Hören bei, gewiß aber nicht ein Riechen, Schmecken, Lachen, Pfeifen u. dgl.

2) Von den geistigen Eigenheiten des Menschen werden nicht bloß diejenigen auf Gott übergetragen, welche zu den Vollkommenheiten des menschlichen Geistes gehören, als Vernunft, Verstand, Willensfreiheit, sondern auch diejenigen, welche den menschlichen Geist als einen unvollkommenen erkennen lassen, welche eine Affection, einen leidenschaftlichen Zustand desselben, ein πάθος ausdrücken, — sogenannte Anthropopathieen oder, wie man dies noch bestimmter nach einer aus der griechischen Philosophie entlehnten Unterscheidung ausdrücken kann, Eigenschaften, welche der menschlichen ψυχή, nicht aber dem πνεῦμα im Menschen zukommen, welche ihm nicht als Menschen eigenthümlich, sondern mit den Thieren gemeinschaftlich sind. Dahin gehört es, wenn Freude, Betrübniß, Zorn, Haß, Rache, Eifersucht ꝛc. auf Gott übergetragen werden.

3) Aber auch die rein vernünftigen Eigenheiten des menschlichen Geistes werden nicht bloß nach ihrer vollständigen, vollkommenen Beschaffenheit, sondern auch nach den im menschlichen Geiste ihnen anhaftenden Mängeln und Unvollkommenheiten im göttlichen Geiste gedacht. So ist es eine Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens, welche man auf Gott überträgt, wenn man ihm ein Vergessen und wieder Erinnern, oder überhaupt irgend eine Art des Nicht-Wissens beilegt. Es ist eine Unvollkommenheit des menschlichen Willensvermögens, welche man Gott zuschreibt, wenn man ihn eine Handlung bereuen läßt. Allerdings wird sich der volksmäßige Vortrag der Religion nur mit Mühe von der Uebertragung solcher menschlichen Affectionen auf Gott frei erhalten können, aber sie werden sich seltener vorfinden, sobald der geistige Begriff Gottes sich vollständiger entwickelt hat, und ein wissenschaftlich-philosophischer Vortrag der Religion wird sie gänzlich zu vermeiden wissen.

Es ist nicht nothwendig, diese Anthropomorphismen und Anthropopathieen [47]) im Einzelnen hier weiter zu verfolgen und

47) Das vollständigste Verzeichniß derselben nebst reichlichen Belegen für

Digitized by Google

zu erläutern. Wichtiger dagegen für die Beurtheilung des gesammten Lehrbegriffs der Hebräer vom göttlichen Wesen ist die Untersuchung, ob diese Anthropomorphismen eine symbolische oder eine eigentliche Bedeutung bei ihnen hatten. Im letzteren Falle wäre anzunehmen, daß die Hebräer sich das göttliche Wesen als einen wirklichen Menschen nach seinen körperlichen und geistigen Beschaffenheiten vorgestellt hätten. Daß nun dies nicht der Fall war, sondern daß wenigstens die Gebildetern im Volke sich bewußt blieben, solche Bezeichnungen hätten bloß symbolische Bedeutung, ergibt sich aus folgenden Wahrnehmungen:

1) Die Grundgesetze des Dekalog sagen ausdrücklich aus, daß es kein Gleichniß oder Bildniß Gottes in der gesammten Natur gebe 2 Mos. XX, 4. 5. Mit diesem Grundgesetze aber gerieth man in Widerspruch, wenn man die Gottheit im eigentlichen Sinne als eine Menschengestalt sich dachte, denn alsdann hätte ja das Menschenbild in der That ein Gleichniß Gottes abgegeben.

2) Solchen sinnlichen Beschreibungen Gottes wird in andern Stellen ausdrücklich widersprochen. So werden Gott z. B. Augen beigelegt Ps. XI, 4., dagegen heißt es von ihm Hiob X, 4.:

Hättest Du wohl Augen des Sterblichen,
Sähest Du, wie Menschen sehn?

wo ihm die Augen im eigentlichen Sinne abgesprochen werden. So wird Ps. XLIV, 24. von einem Schlafen Gottes geredet; dagegen heißt es Ps. CXXI, 4. von ihm

Siehe, nicht schlummert, noch schläft
Der Hüter Israels.

3) Eigentlich genommen, würden diese Beschreibungen einen innern Widerspruch enthalten. So wird Gott z. B. ein Riechen, Schmecken beigelegt, aber von der andern Seite wird er auch beschrieben als erhaben über alle menschlichen Bedürfnisse. Beides aber läßt sich unmöglich in der Vorstellung vereinigen; das Eine hebt das Andere auf. Es wird ihm von der einen Seite ein Bereuen zugeschrieben, von der andern Seite wird sein Wesen als ein unveränderliches geschildert: beides aber

jede einzelne Gattung findet sich in *Sal. Glassii* Philologia sacra ed. Dathe. Tom. I. p. 921 — 1006.

Digitized by Google

läßt sich eben so wenig im Begriff vereinigen. Gott wird von der einen Seite geschildert als wohnend auf dem Zionsberge, von der andern Seite als das ganze All erfüllend. Beides läßt sich nur dann vereinigen, wenn man das erstere als symbolisches Merkmal faßt, dessen man sich als eines solchen bewußt blieb. Wäre die Vorstellung von Gott als einem Menschenwesen die eigentliche gewesen, so hätten solche Widersprüche nicht eintreten können; er wäre dann durchgängig unter menschlichen Beschränkungen dargestellt worden.

4) Die Schriften, in denen solche uneigentliche und sinnlich beschränkte Vorstellungen von Gott vorkommen, sind ihrem Charakter nach durchgängig poetische, entweder als eigentliche Gedichte sich darstellend oder in der begeisterten Rede sich der Sprache der Dichter bedienend. Grade in solchen Darstellungen nun darf man aber schon im Voraus einen starken Gebrauch der Bildersprache, kühner Vergleichungen und sinnlicher Beschreibungen erwarten. Man würde aber ihren Verfassern das größte Unrecht anthun, wenn man ihre bildlichen Ausdrücke pressen und aus ihnen auf ihre eigentlichen Begriffe schließen wollte. Wie viel erlauben sich in dieser Beziehung auch unsere Dichter, unsere begeisterten Redner! Sodann sind auch manche uns besonders auffallende Beschreibungen dieser Art mehr aus mangelhafter Geschmacksbildung als aus beschränkten religiösen Vorstellungen zu erklären. Dahin gehört es z. B., wenn der strafende Gott bei Hosea XIII, 7. 8. u. a. als ein wüthendes Raubthier dargestellt oder Ps. XXXV, 1—3. mit allen Attributen eines kriegerischen Helden ausgestattet wird. Dem Propheten erschien er darum nicht als ein wirkliches Raubthier, dem Dichter nicht als ein eigentlicher Kriegsheld, wenn sie ihn unter Bildern sinnlich anschaulich darzustellen suchen, welche ihnen und ihren Umgebungen zunächst lagen.

5) Endlich darf man auch nicht das allmählige Fortschreiten der religiösen Ideen bei den Hebräern übersehen. Es verräth sich nämlich auch in dieser Hinsicht ein großer Unterschied zwischen den älteren und jüngeren Schriften. Im B. der Richter und in den alten Sammlungen der Vätersagen äußert sich der roheste Anthropomorphismus, die sinnlichen Vorstellungen vom göttlichen Wesen treten am stärksten hervor; aber schon in den ältesten Gesetzsammlungen findet man sie seltener;

Digitized by Google

in den ältesten Propheten, vor allen dem ächten Jesaja, sind sie noch mehr gereinigt und vergeistigt; im Deuteronomium und den exilischen Schriften, besonders dem Pseudo-Jesaja, herrscht aber meistentheils eine sehr geistige Auffassung des göttlichen Wesens und eine sorgfältige Vermeidung der groben und unreinen Anthropomorphismen.

Persönlich beschränkt dachten sich die Hebräer allerdings das göttliche Wesen und diese Persönlichkeit Gottes bildeten sie sich nach menschlicher Analogie. Dies ist die Grundansicht, zu welcher man durch jene Anthropomorphismen hingeleitet wurde und aus welcher sie hervorgehen mußten. Aber dieselbe Vorstellung ist auch unter uns die herrschende. Negativ zwar können wir uns über Gott wohl so ausdrücken, daß die persönlichen Beschränkungen wegfallen, z. B. wenn wir sagen: Gott ist nicht beschränkt durch den Raum, die Zeit. Sobald man aber positiv etwas über das Wesen Gottes aussagen will, sieht man sich auch, um den Pantheismus zu vermeiden, genöthigt, zu Ausdrücken seine Zuflucht zu nehmen, welche den Nebenbegriff der Persönlichkeit oder eine für sich, abgesondert von Andern, bestehende Art des intellectuellen Seins in sich schließen. So schließt z. B. das Attribut der Allwissenheit schon eine persönliche Beschränkung in sich, denn es setzt Objecte des Wissens außerhalb des göttlichen Wesens; so denkt man sich bei Allmacht eine Macht, neben welcher es Gegenstände gibt, über welche jene herrscht und gebietet. Unpersönlich erschiene das göttliche Wesen nur alsdann, wenn man ihm das Wissen, die Macht schlechtweg, oder den Inbegriff alles Wissens, aller Machtäußerungen beilegte. Aber bei einer solchen Bezeichnungsweise der göttlichen Attribute würde auch die pantheistische Vorstellung kaum zu vermeiden sein.

Eine andere Eigenheit, auf welche man bei der Behandlung der göttlichen Attribute im Hebraismus zu achten hat, ist die particularistische Auffassung derselben. Es ist nothwendig, daß man in dieser Beziehung den wirklichen Particularismus wohl unterscheide von dem bloß scheinbaren. Einen wirklichen Particularismus in der Behandlung der göttlichen Attribute ist man nur alsdann berechtigt anzunehmen, wenn die Wirksamkeit derselben ausdrücklich beschränkt wird auf das Volk der Hebräer, hinsichtlich der Ausländer aber geläugnet wird, z. B.

Digitized by Google

wenn Gott die Eigenschaft der Güte und Liebe, welche er gegen Israel äußert, in Beziehung auf die גוים abgesprochen würde. Was von Vorstellungen dieser Art sich im Hebraismus zu erkennen gibt, gehört in den zweiten Theil unserer Darstellung. Einen bloß scheinbaren Particularismus dagegen hat man in allen den Fällen anzunehmen, wo die einzelnen Attribute nur erläutert werden aus der Regierung, den Schicksalen, den Einrichtungen und Anordnungen des hebräischen Volkes, indem man dies Alles unmittelbar auf Gott zurückführt. Dahin gehört es z. B., wenn die Güte Gottes durch die Art erläutert wird, wie Gott das Volk der Hebräer während der Wüstenzüge leitete; wenn die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes an der Erfüllung der Verheißungen, welche er den Hebräern ertheilte, beglaubigt wird; wenn die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes erkannt wird an den heiligen und gerechten Gesetzen, welche er den Hebräern gab, seine Allmacht an den Siegen über mächtige Feinde, welche das Volk unter Gottes Anführung erkämpft: denn in allen diesen Fällen werden zwar die allgemein gleichmäßig wirksamen Eigenschaften Gottes erläutert durch specielle, particuläre Erweisungen derselben, aber es wird nicht ausgesagt, daß ihre Wirksamkeit an sich betrachtet innerhalb solcher Schranken müsse gedacht werden. Auch wir erläutern die Weisheit, Allmacht, Gerechtigkeit Gottes vorzugsweise an der Geschichte des Christenthums, ja an unsern eigenen speciellen Lebensverhältnissen, ohne damit diesen Attributen eine solche Beschränkung auf die Christen oder gar auf unsere eigene Person verleihen zu wollen. Vorstellungen dieser Art ist man also nicht berechtigt unter dem Vorgeben, daß sie particularistisch seien, von der Darstellung des Universalismus auszuschließen.

§. 22.

Metaphysische Attribute Gottes.

Die metaphysischen Eigenschaften entwickeln sich aus der Idee des göttlichen Wesens als des unbedingten Seins, durch welches alles übrige Sein bedingt wird. Daraus nämlich ergibt sich nothwendig, daß in dem göttlichen Wesen keine Art der Beschränkung dürfe gedacht werden, denn ein unter Beschrän-

Digitized by Google

kungen gedachtes Sein wäre kein unbedingtes, sondern durch die Schranken bedingt. Man hat sich also die Schranken oder Begränzungen des Seins im göttlichen Wesen hinwegzudenken oder von ihnen zu abstrahiren. Nun aber wird das Sein beschränkt gedacht durch die Zeit oder durch den Raum oder durch Hemmungen seiner Wirksamkeit. Ein Sein, welches nicht durch die Schranken der Zeit begränzt wird, oder nicht unter die Bedingung der Zeit fällt, heißt ein ewiges. Dem göttlichen Wesen ist also ein ewiges Sein oder das Attribut der Ewigkeit beizulegen. Ein Sein ferner, welches nicht innerhalb der Schranken des Raumes fällt oder durch keinen Raum begränzt wird, heißt ein allgegenwärtiges. Dem unbedingten Sein oder dem Wesen der Gottheit muß also die Eigenschaft der Allgegenwart zukommen. Ein Sein, dessen Wirksamkeit keiner Hemmung unterliegt, heißt ein allmächtiges. Dem Wesen der Gottheit als dem unbedingten muß also das Attribut der Allmacht zukommen. In einem Sein endlich, welches durch keine Art der Beschränkung bedingt wird, kann auch keine Art des Wechsels oder der Veränderung gedacht werden, denn beide gehen nur aus den Beschränkungen hervor, unter welchen das bedingte Sein gedacht wird. Dem Wesen der Gottheit oder dem unbedingten Sein muß demnach das Prädicat der Unveränderlichkeit beigelegt werden. Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Allgegenwart und Allmacht sind also Eigenschaften, ohne welche das unbedingte Sein als ein solches nicht kann gedacht werden, welche in der Idee desselben sofort gegeben liegen. Diese allgemeinen Bestimmungen der Grundbegriffe sind festzuhalten, um die Behandlung derselben in den Denkmälern des Hebraismus richtig zu würdigen. Nämlich sowohl die Grundidee, aus welcher sich die metaphysischen Attribute ergeben, als auch diese Attribute selbst kennt und unterscheidet auch der Hebraismus. Aber beides stellt er nicht dar im eigentlichen Begriffe, sondern nach einer Einkleidung der Begriffe in bildliche Bezeichnungen, durch welche sie eine sinnliche Anschaubarkeit erlangen und auch von solchen, die mit geringerer Fassungskraft begabt sind, können aufgefaßt werden.

Den Grundbegriff zuvörderst von einem unbedingten, Alles bedingenden Sein bezeichnet der Hebräer schon durch sein heiliges Tetragrammaton, welches Gott den in steter Fort-

Digitized by Google

dauer Seienden nennt (§. 18.). Daß Alles durch ihn bedingt sei, wird im Allgemeinen angezeigt, wenn Gott beschrieben wird als der Schöpfer des Himmels und der Erde oder des Universums 1 Mos. I. Ps. XXIV, 1. 2. XXXVI, 6. Hiob XXVI, 5 ff., im Besonderen aber, wenn alle Lebenskraft (נְשָׁמָה, רוּחַ) in den Lebewesen als von ihm ausgehend gedacht wird. Vgl. Jes. XLII, 5. und die Bezeichnung אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת לְכָל־בָּשָׂר (§. 19.), wenn ihm die Herrschaft über die Völker überhaupt als מֹשֵׁל בַּגּוֹיִם beigelegt wird Ps. XXII, 29. und das Richteramt über sie Ps. LXVII, 5., wenn er beschrieben wird als derjenige, welcher den Völkern ihre Wohnsitze und bestimmten Gränzen ertheilte 5 Mos. XXXII, 8., welchem alle Erdbewohner die Kräfte, die Macht zum Siege zu verdanken haben, Jes. XL, 30. 31. Ps. XXXIII, 13 — 17., welcher die Schicksale der Völker nach seinem Willen lenkt Jes. XL, 21 — 24., welcher den Königen ihren Weg bahnet Jes. XLV, 1. Durch alle diese einzelnen Züge nämlich soll nur der allgemeine religiöse Gedanke versinnlicht werden, daß alles übrige Sein bedingt sei durch das göttliche, dieses aber allein als das unbedingte sich darstelle. Mythisch aber wird derselbe veranschaulicht durch die Erzählung von der Verstockung des Pharao und die Reihe von Machthandlungen, in welchen derselbe zuletzt genöthigt wird, Zeichen einer überlegenen Macht, den Finger Gottes אֶצְבַּע אֱלֹהִים, 2 Mos. VIII, 14.) anzuerkennen 2 Mos. VII — XII.

Sodann aber finden wir auch die einzelnen Eigenschaften, welche sich aus dieser metaphysischen Grundidee ergeben, unterschieden, nämlich:

1) Die Abstraction von der Zeitbegränzung oder die Ewigkeit. Sie wird durchgängig auf bildliche Weise beschrieben, entweder indem Gott überhaupt hinausgesetzt wird über allen Anfang und alles Ende des bedingt Seienden als der Erste und der Letzte רִאשׁוֹן וְאַחֲרוֹן Jes. XLIV, 6.[48]), oder indem das Sein Gottes früher gesetzt wird, als das Werden der Naturgegenstände, deren Anfänge über alles Menschengedächtniß hinausreichen. So in der schönen Stelle des Dichters Ps. XC, 1. 2.

[48]) Vgl. damit die ähnliche Bezeichnung durch τὸ Α καὶ τὸ Ω Offenb. I, 8.

Digitized by Google

Bevor die Berg' erzeuget wurden
Und die Erd' und Welt gebar[49]);
Von Ewigkeit zu Ewigkeit
Bist Du, o Gott.

Um ferner neben der Anfangslosigkeit auch die Endlosigkeit des göttlichen Seins anzudeuten, wird von ihm Ps. CII, 25. ausgesagt: Von Geschlechte zu Geschlecht dauern deine Jahre d. i. durch alle Geschlechtsfolge hindurch, oder noch bestimmter V. 28.: deine Jahre enden nicht. Die Vorstellung zwar, daß bei der Betrachtung des göttlichen Wesens von allen Zeitbegriffen müsse abstrahirt werden, worin eigentlich die reine Auffassung des Attributes der Ewigkeit bestände, verräth sich in den Denkmälern des Hebraismus nicht ausdrücklich, wie sie sich überhaupt im populären Vortrage nicht begreiflich machen läßt; wohl aber trifft man auf die damit nahe verwandte, daß die menschlichen Zeitmaße nicht auf das göttliche Wesen übergetragen werden können. Dies drückt der Dichter bildlich aus durch die Worte Ps. XC, 4.:

Tausend Jahre sind in deinen Augen
Gleich dem gestrigen Tage, der vergangen,
Und eine Wache in der Nacht.

Und in gleichem Sinne heißt es von Gott bei Hiob XXXVI, 26.: es ist keine Erforschung seiner Jahre d. i. menschlicher Verstand vermag die Dauer Gottes nicht nach Jahren zu berechnen. Endlich bezeichnet man dies Attribut auch durch Beinamen, welche man dem göttlichen Wesen beilegt; dahin gehören die Gottesnamen יְהוָה אֵל עוֹלָם Jehova, der ewige Gott 1 Mos. XXI, 33., und אֱלֹהֵי קֶדֶם der Gott des Alterthums, der alte Gott 5 Mos. XXXIII, 27.[50]). Die Betrachtung der göttlichen Ewigkeit erzeugt bei den Hebräern das Gefühl der Demuth, indem sie den Gedanken an

[49]) תְּחוֹלֵל als Pilel von חוּל (Geburtsschmerzen empfinden), ist in activer Bedeutung zu nehmen, nicht passivisch, wie Luther übersetzte.

[50]) Indessen muß dabei bemerkt werden, daß es dem Hebräer an einem Worte fehlt, welches unserem Ewigkeit dem Begriffe nach genau entspräche; denn עוֹלָם (von עָלַם dunkel sein) bezeichnet eigentlich nur eine dunkle oder unbestimmt lange Zeitdauer, קֶדֶם aber (von קָדַם zuvor, voraus sein) eigentlich nur die vordere Zeit, die Vorzeit, wie wir nach ähnlicher Metapher sagen.

Digitized by Google

die Nichtigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens und seine Abhängigkeit von Gott stärker erweckt. Vgl. bes. Ps. XC. Mit diesem Attribut verbindet sich zunächst

2) das der Unveränderlichkeit, nach welchem in dem nothwendigen Sein abstrahirt wird von jeder Vorstellung eines Wechsels oder einer Veränderung und dasselbe als ein in allen Beziehungen durchaus gleichartig in sich selbst bestehendes gedacht wird. Die hebräischen Dichter erläutern dies Attribut durch den Gegensatz des steten Wechsels alles Erscheinenden. So Ps. CII, 26 — 28.:

Vor Zeiten hast die Erde du gegründet
Und deiner Hände Werk sind die Himmel:
Sie gehn vorüber, aber du bestehst (תַּעֲמֹד);
Und sie alle altern wie ein Kleid,
Wie ein Gewand läßt du sie wechseln und sie wechseln,
Doch du bleibst derselbe!

An dieser Betrachtung der göttlichen Unveränderlichkeit bildet sich dann (V. 29.) die Hoffnung, daß Gott auch die Seinen dauerhaft erhalten werde. Im Ganzen jedoch wird das Attribut der göttlichen Unveränderlichkeit weniger aus dem metaphysischen, als aus dem moralischen Gesichtspuncte gefaßt. Gott erscheint als ein unveränderlicher, daher auch mit sich selbst stets zusammenstimmender Wille, welcher als unveränderliche Gerechtigkeit, Weisheit, Güte, Treue und Wahrhaftigkeit sich ausspricht. In dieser Beziehung nun ist die Unveränderlichkeit etwas allen übrigen Attributen als Merkmal nothwendig Anhaftendes und bei diesen zu Erläuterndes.

3) Die Vorstellung von der Allgegenwart Gottes spricht sich bei den Hebräern bestimmt genug aus. Sie bezeichnen dies Attribut nämlich bald auf eine negative, bald auf eine positive Weise; negativ, wenn sie lehren, daß Gott nicht durch das Heiligthum, nicht durch die Gränzen der Erde, auch nicht durch den Umfang des Himmels eingeschlossen werde 1 Kön. VIII, 27.; positiv durch das Merkmal, daß er den Himmel und die Erde erfülle, Jer. XXIII, 24.:

Versteckte sich ein Mensch im Dunkeln;
Sollt' ich ihn nicht schauen? spricht Jehova,
Erfüll' ich nicht den Himmel und die Erde?

womit sich denn zugleich auch die sittliche Anwendung ver-

Digitized by Google

räth, welche man von diesem metaphysischen Attribute machte. Derselbe Gedanke wird in einem höchst erhabenen Dichterbilde versinnlicht, wenn der Prophet Jes. LXVI, 1. 2. dem Jehova die Worte in den Mund legt:

Die Himmel sind mein Thron, und die Erde der Schemel meiner Füße;
Wo denn ist das Haus, das ihr mir bauen könntet?
Wo denn ist die Stätte, mein Ruheplatz?
Hat doch alles dies (Himmel und Erde) meine Hand geschaffen ꝛc.

Die Vorstellung, daß Gott Himmel und Erde mit seiner Gegenwart erfülle, wird hier der beschränkten Vorstellung einiger Hebräer entgegengesetzt, welche ihn im Exil fern glaubten, weil der Tempel, in welchem Gott unter den Hebräern wohnte, nicht mehr vorhanden war (vgl. Apgsch. XVII, 24.). Die Allgegenwart selbst aber wird V. 2. daraus abgeleitet, weil Gott Alles erschaffen habe, oder mit andern Worten, weil er der absolute Urgrund alles Seienden ist.

Auffallend nun ist es, daß alle diese bestimmteren Erklärungen über das Attribut der Allgegenwart aus Denkmälern der exilischen Periode müssen entlehnt werden. In den sämmtlichen älteren vermißt man ähnliche bestimmte Aussprüche, ja man bemerkt besonders in den alten Vätersagen Vorstellungen, welche sich mit dieser Eigenschaft Gottes nicht wohl vereinigen lassen. Dahin gehört es, wenn Kain, indem er das Land seiner Anverwandten verläßt, als von dem Angesichte Gottes sich entfernend beschrieben wird 1 Mos. IV, 14. 16., wenn Jakob sich darüber wundert, daß Gott auch zu Lus, dem Nachtlager seiner Wanderschaft, gegenwärtig sei 1 Mos. XXVIII, 16. 19., ungeachtet er von ihm an einem andern Orte angerufen wird als der unsichtbare Zeuge (עֵד) der Handlungen 1 Mos. XXXI, 50. Aber späterhin auch noch trifft man auf die mit dem reinen Begriff der Allgegenwart nicht wohl vereinbare Vorstellung, daß Gott seine Wohnung im Himmel habe, יֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם Ps. II, 4. 1 Kön. VIII, 39. 43., wo er in einem himmlischen Pallaste, הֵיכָל, residirt Micha I, 3. Ps. XVIII, 7. XI, 4., von welchem aus er nach der Sagengeschichte auf die Erde herabstieg 1 Mos. XI, 5. XVIII, 21. Daß aber diese Vorstellung eine blos sym-

Digitized by Google

bolische gewesen sei, durch welche einerseits die Erhabenheit Gottes über das Menschliche, andererseits sein Vermögen, Alles, gleichwie von dem höchsten Puncte herab, zu überschauen, sollte angedeutet werden, zeigt sowohl das ausdrückliche Hervorheben dieser Deutung Ps. XIV, 2. CXIII, 5. 6., als auch die Vergleichung der Stellen unter sich. So heißt es in derselben Rede, welche den Himmel als die Stätte der Wohnung Gottes, מְכוֹן שִׁבְתֶּךָ beschreibt, 1 Kön. VIII, 39. 43., V. 27. von ihm: die Himmel der Himmel können dich nicht fassen. Dies Letztere aber hebt das Erstere auf; wenn alle Himmel Gott nicht fassen, umfassen können, so kann er auch unmöglich als Wohnender in ihnen gedacht werden, weil er als solcher wirklich von ihnen umfaßt würde. Nicht minder aber muß man es als eine bewußte theokratische Symbolik fassen, wenn der Gottheit ein Wohnen im Tempel, auf den Cherubs über der Bundeslade, auf dem Zionsberge beigelegt wird; denn dadurch sollte die schützende, hülfreiche Nähe und Gegenwart Jehova's in Israel angedeutet, nicht aber auf Israel beschränkt werden. Von diesen zum theokratischen Particularismus gehörigen Symbolen soll im zweiten Theil des Hebraismus gehandelt werden.

Wiefern aber das sittenlose Volk auf das Wohnen Gottes in Israel die verderbliche Hoffnung gründete, daß es ungestraft bleiben werde, eifern schon die ältern Propheten gegen einen solchen Wahn Micha III, 11. Jer. VII, 4., und sie führen dann zugleich den Gedanken aus, daß der Sünder sich nirgends, sei es im Himmel oder auf Erden oder im Scheol, dem strafenden Gott entziehen könne, was die Vorstellung der Allgegenwart desselben voraussetzt, Amos IX, 2 — 4. Dagegen spricht sich in den Psalmen, welche die Klagen vertriebener oder doch im Auslande lebender Hebräer aus den Zeiten der späteren Könige in Juda enthalten, eine Sehnsucht nach dem Heiligthume in Jerusalem und ein Gefühl der Entfremdung oder Entfernung von Jehova aus, welches voraussetzt, daß man sich von der, aus Mißverständniß der theokratischen Symbolik geflossenen, Vorstellung von einer beschränkten an den heiligen Ort gebundenen Gegenwart Gottes nicht ganz frei habe erhalten können. Vgl. Ps. XXVI, 8 — 12. XXVII, 4. 5. XXVIII, 2. LXI, 5. LXIII, 2. 3. Auch im Exil trifft

Digitized by Google

man noch die Vorstellung, daß von Zion aus die Hülfe für Israel kommen müsse, als ob nur dort der Helfer, Jehova, zugegen sei, Ps. XIV, 7. CXXI, 1. Während des Exils, nachdem man das Heiligthum eingebüßt hatte, in welchem Jehova früher gegenwärtig, selbst den heiligen Boden, auf welchem er früher verweilend gedacht wurde, mußte auch dies Vorurtheil jede religiöse Hoffnung rauben; die, welche noch an demselben festhielten, mußte es nun dünken, daß Gott gar nicht mehr unter ihnen zugegen sei, daß er sie gänzlich verlassen und preisgegeben habe, daß sie sich ihm gar nicht mehr nahen könnten. Daher sahen sich denn die Lehrer der Exulanten, ein Jeremia, Pseudo-Jesaja, der Verfasser der Bücher der Könige, genöthigt, zum Troste und zur Beruhigung der Ihrigen die Vorstellung von einer Allgegenwart Gottes bestimmter zu erklären. Es steht damit in genauem Zusammenhange, wenn Jeremia Kap. III, 16. die Bundeslade als Symbol der Gegenwart Jehova's im Heiligthume, in der idealen Theokratie nicht mehr will beibehalten wissen. In diese exilischen Zeiten endlich gehört auch noch Ps. CXXXIX, in welchem man dies göttliche Attribut am reinsten und erhabensten beschrieben findet, obwohl die Sprache einen so entarteten Charakter trägt, daß man deshalb geneigt sein könnte, das Zeitalter desselben noch über das Exil hinabzurücken. Die Vorstellung nämlich, daß Gott aller Orte auf eine wirksame Weise als Leiter und Beherrscher der Menschen zugegen sei, so daß keiner sich seiner Gegenwart entziehen könne, wird nämlich unter schönen und erhabenen Dichterbildern V. 8 – 10, in welcher Stelle zugleich der ethisch-paränetische Gebrauch dieses Attributes erkannt wird, so ausgesprochen:

Wenn ich gen Himmel stiege, wär'st du dort,
Und lagert' ich im Scheol, wär'st du da;
Erhöb' ich Flügel des Morgenroths,
Wohnt' ich am äußersten Meere,
Dort auch würde deine Hand mich leiten
Und mich fassen deine Rechte! 51)

51) Der Himmel und Scheol werden sich als die größte Höhe und Tiefe entgegengesetzt. Bei den Worten erhöb' ich Flügel des Morgenroths liegt der Vergleichungspunct in der Schnelligkeit, mit welcher sich das Morgenroth über den ganzen Horizont, von Osten ausgehend bis

Digitized by Google

4) Das Attribut der Allmacht rein metaphysisch gefaßt setzt in das unbedingte Sein auch eine unbedingte oder durch keine Art der Schranke gehemmte Wirksamkeit. Aus dem moralischen Gesichtspuncte betrachtet wird jedoch diese unbedingte Wirksamkeit wieder bedingt gefaßt durch die sittlichen Eigenschaften Gottes, so daß Gott durch seine Heiligkeit sich selbst bedingt in seiner Wirksamkeit, ungeachtet er durch Nichts, was außer ihm ist, in derselben kann beschränkt oder gehindert werden. Der Begriff nun von einer solchen schrankenlosen Macht bedarf, um vollständig entwickelt zu werden, allerdings eines längeren Bildungsganges, aber seinem ersten Keime nach zeigt er sich schon auf der niedrigsten Stufe der religiösen Bildung, ja er ist es eigentlich, von welchem diese überhaupt ausgeht. Das erste roheste Gefühl der Religion nämlich zeigt sich in dem Bewußtwerden einer überlegenen Macht, von welcher der Mensch abhängig sei, und dies Gefühl spricht sich dann durch Furcht vor jenem geahneten Uebermächtigen aus. Auch bei den Hebräern war die Religion von solchen Anfängen ausgegangen. Gott hatte sich den Vätern zuerst offenbart als אֵל שַׁדַּי der Starkmächtige 2 Mos. VI, 3. und er war als reiner Gegenstand der Furcht erschienen פַּחַד יִצְחָק 1 Mos. XXXI, 42. 53. Zunächst wird dieser Begriff erweitert durch die Vorstellung von Gott als Schöpfer, wonach nun jene höhere Macht als eine alles Erschaffene überwiegende erscheint. Daher denn auch bei den Propheten und Dichtern die Beschreibung der Allmacht Gottes gemeiniglich an die der Schöpfung angeknüpft und durch diese Verbindung erläutert wird, wie z. B. in dem berühmten Ausspruche Ps. XXXIII, 9.

Er spricht und es geschieht,
Er gebeut und es steht da.

welcher sich auf die Worte der ersten Schöpfungsurkunde 1 Mos. I, 3. bezieht. Auch gehört hierher aus der jüngern Poesie der schöne Abschnitt Hiob XXXVIII, 4. — XXXIX, 30., wo zunächst die Schöpfung selbst, sodann die in den gewaltigsten Naturwesen sich

nach Westen hin verbreitet, — das äußerste Meer ist der äußerste Westen — der Gedanke also: versetzte ich mich mit der Schnelle des Morgenroths bis an den äußersten Westen. Die Worte endlich: deine Hand würde mich leiten, deine Rechte mich fassen drücken den Gedanken aus: ich würde unter deiner Leitung und Macht bleiben.

Digitized by Google

äußernden Kräfte, welche Gott nach seinen Gesetzen ordnet und leitet, geschildert werden, um zu der Vorstellung einer über Alles sich erstreckenden Macht Gottes hinzuleiten, wie sie am Schlusse Hiob selbst anerkennt, in den Worten Kap. XLII, 2.

Ich weiß, daß Alles du vermagst,
Nichts Denkbares ist dir verwehrt! [52])

Insonderheit aber pflegt man in dichterischen oder rednerischen Beschreibungen dieses Attributes die einzelnen Gegenstände der Abhängigkeit gern zu specificiren, um die Vorstellung von einer schrankenlosen Macht der Phantasie lebendiger zu vergegenwärtigen. Als Beispiel dieses Verfahrens kann der Abschnitt Jes. XL, 12 — 31. dienen. Der begeisterte Redner nennt die unermeßlichen Gewässer, die große Ausdehnung des Himmels, den zahllosen Staub, die gewaltigen Gebirge als Gegenstände, welche der Gottheit unterthan sind, dann zeigt er V. 26., wie Jehova auch die Schaaren der Gestirne gleich einer wohlgeordneten Heeresmacht als Feldherr ordne und leite, um auf diese Weise eine sinnliche Vorstellung von der ungeheuern Macht Gottes zu bewirken. Darauf zeigt er V. 28., daß diese göttliche Allgewalt keiner Abnahme fähig sei

Jehova, der der Erde Grenzen schuf,
Ermüdet nicht und wird nicht matt!

und endlich benutzt er diese Betrachtung des göttlichen Attributs, um das Vertrauen auf den Gott zu erwecken, von welchem alle Kräfte ausgehen.

V. 29. Er gibt den Müden Kraft,
Ohnmächtigen vermehret er die Stärke.
V. 31. Die auf Jehova trauen, nehmen zu an Kraft:
Sie haben Fittige wie Adler:
Sie laufen und ermüden nicht,
Sie schreiten fort und werden nicht erschöpft.

Aehnliche Beschreibungen der göttlichen Macht trifft man in den älteren Propheten, den Psalmen, dem Hiob öfters, und sie verdienen meistens mehr in dichterisch-ästhetischer Hinsicht, wegen der Erhabenheit ihrer Bilder, verglichen zu werden, als in dogmatischer, indem sie die Eigenschaft selbst nicht durch neue Merkmale erläutern. Vgl. z. B. Amos IV, 13. IX,

[52]) Vgl. Luc. I, 37. οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα und Matth. XIX, 26. παρα θεῷ πάντα δυνατά.

Digitized by Google

5. 6. Nah. I, 3. 4. Ps. LXV, 7 — 9. u. ö. Ueberhaupt wird keine der göttlichen Eigenschaften so häufig, als diese, in den Schilderungen der hebräischen Dichter berührt. Bezeichnet wird das Attribut durch die Ausdrücke גְּבוּרָה, כֹּחַ, Stärke, Kraft, und Gott selbst, wiefern es ihm zukommt, mit גִּבּוֹר der Starke. Alle diese Ausdrücke aber geben nur den allgemeinen Begriff der Macht und Stärke, und an einem Worte, welches dem Begriffe der Allmacht entspräche, fehlt es der hebräischen Sprache; daher sich denn auch das Vorhandensein der Vorstellung selbst nur an den Merkmalen erkennen läßt, unter welchen die Macht Gottes beschrieben wird.

§. 23.

Vom Geiste Gottes.

Indem man das göttliche Wesen nach der Analogie des menschlichen Geistes betrachtet, legt man ihm auch die Eigenschaften dieses letzteren bei, und zwar in ihrer Vollständigkeit, in der Idee, während sie in dem menschlichen Geiste nur in ihrer Unvollständigkeit, mit Mängeln behaftet, unter bestimmten Beschränkungen hervortreten. Jedoch schließt man diejenigen Eigenheiten aus, welche, auch wenn sie dem menschlichen Geiste wirklich zukommen, sich doch auf sein besonderes Verhältniß zu dem Körper und dessen vorübergehende Bedürfnisse beziehen. Das göttliche Wesen wird gedacht als Vernunft, aber als die Vernunft an sich, ungetrübt und ungehemmt durch den beschränkenden Einfluß der Begierde und Leidenschaft; es wird ihm ein Erkennen, Wissen, Verstand beigelegt, aber ein Wissen, welchem kein Mangel, keine Schranke durch ein theilweises Nichtwissen beigemischt ist. Gott besitzt einen auf das Gute gerichteten Willen, aber dieser Wille ist das Gute selbst in seiner Vollendung, frei vom Kampfe mit dem Bösen. Der reine Geist kann ferner nicht beschränkt gedacht werden durch Bedürfnisse, welche nur aus seiner Verbindung mit einem Körper und den daher entstehenden Beschränkungen und Mängeln desselben sich ergeben. Gott ist ein reiner Geist und also frei von allem Bedürfniß, selbstgenugsam, in sich selbst durchaus harmonisch und vollständig d. i. seelig. Er theilt endlich die unsichtbare Natur des reinen Geistes.

Digitized by Google

Die Hebräer nun können sich bei diesen aus menschlicher Analogie fließenden Attributen von fehlerhaften Anthropomorphismen und Anthropopathieen nicht frei erhalten, sondern ihr Begriff eines Geistes behält immer eine Beimischung des Materiellen. Daher scheint es auch erklärt werden zu müssen, daß sie Gott nicht grade-zu und im Allgemeinen als ein Geistiges, רוּחַ, πνεῦμα, seinem Wesen nach fassen, sondern den Geist Gottes רוּחַ אֱלֹהִים, רוּחַ יְהוָה so bezeichnen, als ob er eben nur ein Bestandtheil des göttlichen Wesens, nicht das ganze göttliche Wesen selbst sei. So wie nämlich der Mensch nicht schlechtweg als Geist betrachtet, sondern der Geist in ihm als eigenthümlicher Bestandtheil des Menschen, von dem Leibe unterschieden wird, ebenso unterschied man auch im göttlichen Wesen den Geist Gottes als einen Bestandtheil desselben. Wie man ferner in dem Menschen den Geist erkannte als das eigentliche Princip des Lebens, der Bewegung und Kraft, so gab man auch dem Geiste im göttlichen Wesen eine ganz ähnliche Bedeutung. Alles nämlich, was in der beseelten Natur sich als Leben, Bewegung, Kraft verräth, leitet man nicht vom göttlichen Wesen überhaupt, sondern von dem רוּחַ יְהוָה ab, so als ob dieser selbst es sei, welcher in den Lebewesen sich als Lebensthätigkeit, Bewegung, Kraft äußere. So erscheint רוּחַ אֱלֹהִים als das Lebensprincip überhaupt 1 Mos. I, 2., wo es über dem Chaos schwebt, dasselbe befruchtend und mit lebendigen Kräften erfüllend [53]). Vgl. ferner Ps. CIV, 30. Hiob XXXIII, 4. — Zunächst aber werden auch alle die unsichtbaren Kräfte, durch welche sich die Lebensthätigkeit des Menschen äußert, auf diese Quelle zurückgeführt, zumal wenn sie über das gewöhnliche menschliche Maaß der Kraft hinauszutreten scheinen. So insonderheit leibliche Kraftäußerungen, jedoch nur wiefern man sich mit ihnen ein mitwirkendes Geistiges, Muth und Tapferkeit verbunden denkt. So kommt der Geist Gottes über die Helden des Volkes, die sogenannten Richter, wenn sie Heldenthaten unternehmen. Vgl. Gideon Richt. VI, 34., Jephtha XI, 29., Simson XIII, 25. XIV, 19. XV, 14. Saul 1 Sam. XI, 6., daher denn auch David seine Tapferkeit und Gewandtheit im Kriege unmittelbar von Gott ableitet Ps. XVIII,

53) Das Bild wird hier von dem brütenden Vogel (מְרַחֶפֶת) hergenommen.

Digitized by Google

33 — 35. Dieselbe Vorstellung auch noch im Judaismus 1 Chron. XII, 18., nach welcher Stelle die Helden, welche dem David in der Gefahr zu Hülfe eilen, vom Geiste Gottes ergriffen werden. Wenn dagegen solchen Helden der Muth mit den Kräften schwindet, so ist Jehova von ihnen gewichen Richt. XVI, 20.

Aber auch die rein intellectuellen Kräfte des Menschen fließen aus diesem Principe; der רוּחַ אֱלֹהִים ist es, welcher den Menschen verständig macht Hiob XXXII, 8., und wiefern der רוּחַ יְהוָה im Geiste der Menschen Weisheit und Einsicht bewirkt, heißt er, רוּחַ חָכְמָה וּבִינָה, ein Geist der Weisheit und Einsicht Jes. XI, 2. Daher denn auch Weisheit und Verstand in dem Menschen unmittelbar von Jehova abgeleitet werden Spr. II, 6. Sobald nun die Verstandeskraft eines Menschen sich in einem ungewöhnlichen Maaße verräth, ist auch der רוּחַ אֱלֹהִים unmittelbar in einem Solchen wirksam. So bei dem kunstfertigen Bezaleel, dem Verfertiger der Geräthe des heiligen Gezeltes 2 Mos. XXXI, 2—4. XXXV, 30 ff. so bei einsichtsvollen Richtern, Leitern und Regenten des Volks. Der Geist Gottes wohnt daher nicht nur in Moses, sondern verbreitet sich auch von ihm aus über die erwählten 70 Aeltesten, daß sie das Volk mit Gerechtigkeit richten 4 Mos. XI, 17.; er kommt über den Schopheten Othniel, daß er das Volk richte, Richt. III, 10.; er erfüllt den David, daß er das Muster eines Regenten wird 1 Sam. XVI, 13., er weicht von Saul, wenn seine Regentenweisheit schwindet Kap. XVI, 14.; Salomo verdankt seine ausgezeichnete Regentenweisheit unmittelbar dem Jehova 1 Kön. III, 12. IV, 29. und der zukünftige Davidide, das Ideal eines theokratischen Regenten, wird auf das vollständigste mit dem Geiste Jehova's ausgestattet Jes. XI, 1 ff. Nun aber verrathen sich Weisheit und Verstand des Menschen nach der herrschenden Ansicht des Hebraismus in der Religiosität oder Gottesfurcht יִרְאַת יְהוָה, mit welcher das tugendhafte Streben (צְדָקָה) jederzeit auf's innigste verbunden gedacht wird. Wo daher der Eifer für Gottesfurcht und Gerechtigkeit sich vorzüglich thatkräftig zeigt, da ist auch die Wirksamkeit des Geistes Gottes im vorzüglichen Maaße anzunehmen. Dies gilt von allen denen, welche als religiöse Dichter oder begeisterte Redner Lehrer und Leiter des Volkes

Digitized by Google

zur Wahrheit und Tugend werden. In solchen Allen wirkt der Geist Jehova's, sie sind des Geistes voll und werden von ihm getrieben als die Dolmetscher Gottes, als נְבִיאִים. Wiefern der Geist Gottes die Gottesfurcht weckt, heißt er רוּחַ יִרְאַת יְהוָה Jes. XI, 2., wiefern er die heilige Gesinnung im Menschen erzeugt und ihn auf der Bahn der Tugend leitet, רוּחַ קֹדֶשׁ, der Geist der Heiligkeit, doch nur in exilischen Schriften Ps. LI, 13. und Pseudo-Jes. LXIII, 10. 11. In beiden Stellen kann man aber auch an die schützende Kraft Gottes denken, eine Bedeutung, welche קָדוֹשׁ, von Jehova gebraucht, häufig annimmt z. B. in der Verbindung קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל der Schutzgott Israels. Sicherer liegt diese Bedeutung in der Formel רוּחַ טוֹבָה, welche sich aber nur in Denkmälern des Judaismus vorfindet, z. B. Ps. CXLIII, 10. Neh. IX, 20.

In dieser letzteren Beziehung nun, als das Princip der Offenbarung des Wahren und Guten in begeisterten Lehrern, wird der Geist Jehova's noch bestimmter von Jehova selbst unterschieden, ohne daß er jedoch deutlich als eigene Hypostase dargestellt würde. So Jes. XLVIII, 16.: der Herr Jehova hat mich gesandt und sein Geist. Mit Unrecht beruft man sich dagegen für eine solche Unterscheidung auf die Stellen Ps. XXXVI, 6. 1 Kön. XXII, 21. vgl. 2 Chron. XVIII, 20. In der ersten Stelle nämlich ist רוּחַ פִּיו der Hauch seines Mundes s. v. a. דְּבַר יְהוָה das Wort, der Befehl Jehova's. In der letzteren Stelle wird ein רוּחַ allerdings von Jehova unterschieden, aber auch als ein untergeordnetes Wesen, als Mitglied der himmlischen Rathsversammlung bezeichnet, so daß man höchst wahrscheinlich an einen Engel, einen Geist, nicht den Geist Gottes zu denken hat.

Aus diesen verschiedenen Aeußerungen höherer Kräfte im Menschen, in welchen man eine lebendige Einwirkung Gottes auf den Menschen glaubte erkannt zu haben, setzten sich die Hebräer ihre Vorstellung von dem geistigen Wesen Gottes und dessen Eigenschaften zusammen. Sonach sind es denn auch theils intellectuelle, theils sittliche Eigenschaften, Eigenschaften des Verstandes und des Willens, welche sie auf Gott übertragen. Eine jede dieser beiden Gattungen von Attributen müssen wir nun für sich betrachten.

Digitized by Google

§. 24.

Der Geist Gottes als Intelligenz gedacht.

Die vollkommenste Intelligenz muß sich sowohl durch die Beschaffenheit als durch die Anwendung des Wissens verrathen. Ein Wissen aber, welches seiner Beschaffenheit nach unter keine Beschränkung fällt, heißt Allwissenheit. Ein Wissen, welches seiner Anwendung nach das vollkommenste ist, heißt Weisheit: der vollkommensten Intelligenz müssen daher Allwissenheit und Weisheit beigelegt werden. Die Hebräer nun unterscheiden Beides nicht genau. Die Ausdrücke תְּבוּנָה, חָכְמָה, דַּעַת, בִּינָה Verstand, Weisheit, Kunde, Einsicht brauchen sie vom göttlichen Wesen durchaus promiscue, so daß damit überhaupt seine intellectuelle Vollkommenheit angedeutet wird, mag sie nun in der Beschaffenheit, oder in der Anwendung des Wissens sich offenbaren. Man darf sich daher nicht durch die Namensbestimmungen, sondern nur durch die Merkmale selbst leiten lassen, unter welchen diese Attribute von ihnen beschrieben werden. Diejenigen Aeußerungen nämlich, welche sich auf die Beschaffenheit des göttlichen Wissens beziehen, sind auf das Attribut der Allmacht zu ziehen, diejenigen, welche die Anwendung des Wissens betreffen, hat man zu dem Attribute der Weisheit zu rechnen. Im Allgemeinen nun werden die intellectuellen Vollkommenheiten dem göttlichen Wesen beigelegt, wenn es Hiob XII, 13. von ihm heißt:

Bei ihm ist Weisheit (חָכְמָה) und Macht,
Sein ist Rath (עֵצָה) und Einsicht (בִּינָה).

Das Symbol für diese intelligente Vollkommenheit Jehova's aber ist das Auge Jehova's (עֵין יְהוָה) Spr. XV, 3. Was nun

1) die Beschaffenheit des göttlichen Wissens anbetrifft, so bildete sich die Vorstellung von der höchsten Vollkommenheit desselben bei den Hebräern nur allmählich und stufenweise aus. In den Vätersagen werden noch die Unvollkommenheiten, welche dem menschlichen Wissen anhaften, auf das göttliche übergetragen, die Gottheit erscheint daher nach den Beschreibungen der alten Sagen als unvollkommen in ihrem Wissen. Dahin gehört es, wenn Gott den Adam sucht und ihm zuruft: wo bist du? als könne er ihn nicht finden 1 Mos. III, 9., wenn er vom Himmel herabsteigt, um nachzusehen, ob es wahr

Digitized by Google

sei, was von der Gottlosigkeit der Sodomiten erzählt werde, 1 Mos. XVIII, 20. 21., oder wenn er erst nach der versuchten Aufopferung des Isaak einsieht, daß Abrahams Glaube probehaltig sei Kap. XXII, 12. Solche Vorstellungen gehören zu den Kinderbegriffen der alten Welt und man ließ sie in den alten Sagen auch dann noch fortbestehen, nachdem bereits eine richtigere Erkenntniß sie in der wirklichen Ueberzeugung verdrängt hatte. Wir treffen sie nicht mehr an in der späteren Geschichte des Volkes; denn durchgängig wird Jehova in den spätern Darstellungen der geschichtlichen Ereignisse als kundig des Geschehenen, als Entdecker des Verborgenen beschrieben, und alle prophetischen Schriften setzen voraus, daß Gott allein der Zukunft kundig sei und von ihm diese Kunde in den Propheten müsse geweckt werden. Bestimmtere Beschreibungen der Beschaffenheit des göttlichen Wissens muß man jedoch neben dem Buche der Sprüche vornämlich entlehnen aus den jüngeren exilischen Schriften, den Propheten Jeremia und Pseudo-Jesaja, den Hiob und den jüngeren Psalmen. In diesen nun werden dem göttlichen Wissen folgende Merkmale beigelegt:

a) seinem Umfange nach ist es ohne räumliche Schranken; dies wird bildlich ausgedrückt, indem man sagt: die Augen Gottes sind an jedem Orte (בְּכָל־מָקוֹם) Spr. XV, 3. d. h. Gott siehet, kennet, was aller Orten geschieht. Ebenso ist es zu denken

b) außerhalb der Schranken der Zeit. Es erstreckt sich daher nicht bloß, wie das menschliche Wissen, auf die Vergangenheit und Gegenwart, sondern umfaßt auch das Zukünftige. Diese Beschaffenheit des göttlichen Wissens gibt sich zu erkennen durch die Gabe der Weissagung, welche Gott in den Propheten erweckt. Wiefern er aber durch seine Propheten verkündigen läßt, was geschehen soll, noch ehe es erfolgt, wird er entgegengesetzt den Götzen, welche von der Zukunft keine Kunde haben Jes. XLI, 21 — 24. XLIII, 12. Aber er kennt nicht nur das in der zukünftigen Zeit Wirkliche, sondern auch das in ihr Mögliche; er weiß, was erfolgen würde, wenn eine Bedingung einträte 1 Sam. XXIII, 10 — 12. Jerem. XXXVIII, 17 — 20. — Scientia dei media —.

c) Der Beschaffenheit nach ist das Wissen Gottes das

Digitized by Google

allerklarſte und deutlichſte: auch die Finſterniß, das Dunkle für Menſchen iſt Licht bei Gott Pſ. CXXXIX, 11. 12. vgl. damit Hebr. IV, 13. οὐκ ἔστι κτίσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ, alle Wege des Menſchen liegen rein (נֹכַח) vor ihm, d. h. er erkennt die Handlungen der Menſchen auf das deutlichſte Spr. XVI, 2. Das Wiſſen Gottes nämlich, wiefern es den Menſchen umfaßt, wird als das vollendetſte beſchrieben. So Pſ. XI, 4. (vgl. XXXIII, 13 — 15.)

Sein Auge ſchauet, ſeine Wimpern[54]) prüfen
Die Menſchenkinder.

Sprüchw. V, 21. Vor Jehova's Augen liegen die Wege des Menſchen d. h. die menſchlichen Handlungen ſind ihm offenbar (vgl. Pſ. XXXIII, 15.). Aber nicht bloß die Handlungen, ſondern auch die verborgenſten Geſinnungen des Menſchen ſind ihm bekannt 1 Sam. XVI, 7. Pſ. XCIV, 11. CXXXIX, 2. Daher heißt er der Prüfer der Herzen und Nieren (בֹּחֵן לְבוֹת וּכְלָיוֹת) d. h. der Erforſcher der Gedanken und Empfindungen Jer. XI, 20. XVII, 9. 10. und der Abwäger der Geiſter תֹּכֵן רוּחוֹת, indem er ſie gleichſam auf die Wagſchale legt, ihren verſchiedenen Werth gegen einander beſtimmt Spr. XVI, 2. Daher unterſcheidet er denn auch in ſeiner Erkenntniß die Böſen und die Guten, Pſ. XI, 5. Spr. XV, 3. Dieſe umfaſſende Kenntniß des Menſchen iſt aber zu faſſen als ein Vorherwiſſen: Gott kennt den Menſchen vollſtändig ſchon vor ſeiner Geburt Pſ. CXXXIX, 15. 16.; ſie umfaſſet nicht bloß die Menſchen im Allgemeinen, ſondern auch jeden einzelnen Menſchen, ſowohl nach ſeiner äußeren Thätigkeit, Sitzen, Stehen, Wandeln, Liegen, als auch nach ſeiner geſammten geiſtigen Thätigkeit, Pſ. CXXXIX, 1 — 4. Dieſes göttliche Weſen iſt

d) ein für Menſchen unerforſchliches. Gottes Verſtand iſt nicht zu erforſchen, אֵין חֵקֶר לִתְבוּנָתוֹ Jeſ. XL, 28., er kennt keine Zahl לִתְבוּנָתוֹ אֵין מִסְפָּר Pſ. CXLVII, 5. d. h. man kann ſeine Gedanken nicht berechnen, oder wie ein anderer Dichter von den Gedanken Gottes ſagt:

Wie groß iſt ihre Summe —
Wollt' ich ſie zählen, mehr iſt ihrer als des Meeres Sand.

54) Die Augenwimpern עַפְעַפִּים ſtehen dichteriſch für das ganze Auge.

Digitized by Google

Ps. CXXXIX, 17. 18., oder wie Hiob sagt: Kap. XI, 7. 8.

Kannst du das Innerste (חֵקֶר, penetralia) Gottes finden,
Bis zur Vollendung (תַּכְלִית, zu voller Erkenntniß) des Allmächtigen gelangen?
Des Himmels Höhen sind es, — was beginnst du?
Des Schattenreiches Tiefen — was erkennst du?

d. h. so wenig der Mensch den Himmel zu erklimmen, das Schattenreich zu ergründen vermag, eben so wenig kann er auch erforschen, wie das innere Wesen Gottes, die göttliche Vollkommenheit beschaffen ist. Endlich

e) der Grund dieses vollendeten Wissens der Gottheit wird darin gesucht, daß Alles aus seiner schöpferischen Kraft hervorgegangen ist, Ps. XXXIII, 15.

Der Aller Herz geschaffen hat,
Der merket auch auf alle ihre Thaten.

Ps. CXXXIX, 13. (Vor dir, o Gott, ist Alles klar)

Denn du erschufest[55] meine Nieren,
Du schirmtest mich im Mutterleibe.

Vor Allem aber zeugen die in den Menschen gelegten intellectuellen Kräfte dafür, daß der Gottheit ein intelligentes Vermögen im höchsten Grade müsse beigelegt werden. So Ps. XCIV, 9.:

Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?
Der das Auge gebildet, sollte er nicht sehen?

2) Das absolute Wissen in seiner Anwendung oder praktisch gedacht stellt sich dar als Weisheit oder Wahl der entsprechendsten Mittel zur Erreichung des höchsten Endzweckes. Im strengen Sinne nun kann nur Gott weise genannt werden, denn nur Er kennt den absoluten Endzweck alles Seienden und weiß die besten Mittel, ihn zu erreichen, in unbedingter Vollkommenheit anzuwenden; der Mensch, auch der einsichtsvollste, fehlt eben so häufig in der Bestimmung der Zwecke, als in der Wahl der Mittel. Daher kann der Mensch niemals im eigentlichen Sinne als ein Weiser gelten, sondern es höchstens bis zur Weisheitsliebe, dem Streben nach Weisheit bringen, indem er nämlich überall und jederzeit nach Vernunftzwecken seine Thätigkeit zu bestimmen sucht. Dagegen kommt die Klugheit, welche untergeordnet sinnliche Zwecke verfolgt und

[55]) קָנָה wie Spr. VIII, 22.

Digitized by Google

diesen Zwecken entsprechende Mittel wählt, nur dem Menschen als beschränkten Sinnenwesen zu, und darf niemals auf das vollkommenste Wesen übergetragen werden. Die Anerkennung einer solchen Eigenschaft nun, als die Weisheit ist, in dem göttlichen Wesen, kann erst bei einer reiferen Entwickelung des Verstandes statt finden. So lange der Mensch noch bei den ersten Eindrücken der Naturbetrachtung stehen bleibt, dringen sich ihm mehr die Spuren der Größe und Macht auf, welche sich in der Natur kund geben, als die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Verbindung ihrer Theile und dem Fortgange ihrer Veränderungen. Es gehört eine lange fortgesetzte Betrachtung und Erforschung der Natur dazu, um bis zu der Anerkennung geführt zu werden, daß Alles in ihr zusammenstimme, Alles zu einem großen Ganzen gehöre und einem Zwecke diene. So lange aber diese Ueberzeugung noch nicht im Menschen lebendig geworden ist, fehlt ihm auch noch der vollständige Begriff dessen, was man die Weisheit Gottes nennt. Auch gehört dazu, daß der Mensch sich selbst schon entwöhnt habe von der Verfolgung bloß sinnlicher Zwecke und zu dem Bewußtsein gelangt sei, daß die höchsten Endzwecke nur durch die Vernunft gegeben seien. Wer die Weisheit Gottes *fassen* will, muß schon selbst *weisheitliebend* sein. Bei den Hebräern konnte sich daher auch der Begriff der Weisheit als einer Eigenschaft Gottes nur erst später bilden. So lange sie noch nicht tiefer in das Wesen und den Zusammenhang der Natur eingedrungen waren, so lange sie selbst noch von der Macht sinnlicher Triebe und der Verfolgung sinnlicher Lebenszwecke geleitet wurden, konnte sich auch die reine Vorstellung von der Weisheit Gottes noch nicht bei ihnen bilden. Auch hat ihre Sprache kein Wort, welches *genau* diesem Begriffe entspräche. חָכְמָה, welches man gemeiniglich durch *Weisheit* übersetzt, bezeichnet überhaupt Einsicht, Verstand, und dann jede Art geschickter Anwendung des Wissens, auch wenn sie bloß äußerliche und irdische Zwecke verfolgt; den *Geist der Weisheit* רוּחַ חָכְמָה hat sowohl der geschickte Bildner in Holz und Metall (2 Mos. **XXVIII, 3.**), als auch der König, welcher Gutes und Böses zu unterscheiden und gerecht zu richten weiß (לֵב חָכָם 1 Kön. **III, 9 — 12.**). Es gilt also auch bei diesem, wie bei dem vorigen Attribute, daß man bei

Digitized by Google

der Ausmittelung desſelben ſich durch die gegebenen Merkmale ſelbſt mehr, als durch den Gebrauch des Wortes חָכְמָה müſſe leiten laſſen.

Betrachten wir nun von dieſem Geſichtspuncte aus zuvörderſt den Pentateuch, ſo wird ſich zwar keine Stelle darin nachweiſen laſſen, in welcher Gott חָכָם genannt oder ihm die חָכְמָה beigelegt würde, auch fehlt es an ausdrücklichen Ausſprüchen, in welchen Gott ein Handeln nach Zwecken beſtimmt und ausdrücklich beigelegt würde: aber die ganze Geſchichte und Geſetzgebung des Pentateuch zeigt, daß man ſich Gott nach religiös-ſittlichen Zwecken handelnd gedacht habe. Beides nämlich, die Geſchichte des Volkes, wie die Geſetzgebung desſelben, werden ſo dargeſtellt, als hätten ſie den Endzweck gehabt, das Volk zur Anerkennung und Verehrung des wahrhaften Gottes und zur Befolgung ſeiner Vorſchriften, welche das ſittliche Handeln umfaſſen, hinzuleiten. Nun aber iſt es durchgängig Gott ſelbſt, welcher das Volk durch Moſes leitet und führt, welcher die wechſelnden Schickſale desſelben, um es zu jenem Ziele hinzuführen, verhängt; Gott ſelbſt iſt es, welcher dem Moſe die Geſetze ertheilt, die zur Erreichung desſelben Endzweckes gegeben werden. Wer aber Gott auf dieſe Weiſe zur Erreichung ſittlicher Endzwecke die ſeiner Anſicht nach entſprechendſten Mittel wählen läßt, bei dem hat ſich auch ſchon die Vorſtellung von der göttlichen Weisheit gebildet. Daſſelbe nun ergibt ſich auch aus der Betrachtung der ſämmtlichen hiſtoriſchen Bücher des Hebraismus, in denen man keine Dicta classica über die göttliche Weisheit findet. Aber der Geſichtspunct, aus welchem ſie die Geſchichte behandeln, verräth, daß die Vorſtellung ſelbſt bei den Geſchichtſchreibern müſſe ſtattgefunden haben. Ihr hiſtoriſcher Pragmatismus nämlich zeigt ſich bedingt durch die Grundidee, daß alle Schickſale, welche das Volk betrafen, von Gott verhängt worden ſeien, um daſſelbe zu erziehen und zu bilden für die religiös-ſittlichen Endzwecke, welche er mit ihm erreichen wollte. Gott erſcheint alſo auch hier als ein zur Erreichung von Vernunftzwecken die entſprechendſten Mittel Erwählender oder als Weiſer. Bei dieſer hiſtoriſchen Auffaſſung der göttlichen Weisheit zeigen ſich nun aber noch weſentliche Unvollkommenheiten des Begriffs ſelbſt. Er iſt nämlich 1) noch nicht ein reiner Begriff. Weder die

Digitized by Google

Zwecke, für welche Gott das Volk erzieht, noch auch die Mittel, durch welche er es für denselben erzieht, entsprechen der Idee vollkommener Zwecke und Mittel. Der Zweck nämlich ist eine irdische Theokratie, welche zwar an sittliche Bedingungen geknüpft wird, aber doch als irdische, kein dauerhaftes Gut, und also auch nicht das höchste Gut, den von der Vernunft geforderten Endzweck herbeiführen kann. Die Mittel aber sind zum Theil unsittlicher Art, wie z. B. die Ausrottung der canaanitischen Völkerschaften. Aber der Begriff ist auch 2) kein vollständiger. Die Weisheit Gottes wird noch nicht erkannt als eine allumfassende, alle Theile des Weltalls gleichmäßig durch die vollkommensten Mittel zu dem höchsten Endzwecke lenkende; sie gibt sich vielmehr nur innerhalb bestimmter Gränzen in der Leitung und Erziehung eines einzelnen Volkes zu erkennen, ja sie erscheint zum Theil wirklich particularistisch beschränkt auf die Leitung dieses Volkes, nicht bloß an derselben ersichtlich.

Auch in den prophetischen Schriften findet man den historischen Gesichtspunct bei der Betrachtung der göttlichen Weisheit fast durchgängig festgehalten; indeß erweitert er sich schon durch die Aussichten auf eine ideale Theokratie. Gott hat den Endzweck alle Menschen zu bilden für seine Verehrung in einem heiligen Gottesstaate. Die Schicksale, welche er über die Ausländer verhängt, die Wohlthaten, welche er ihnen zufließen läßt, die Strafgerichte, durch welche er sie züchtigt, verrathen durchgängig diesen gemeinsamen Endzweck, sie alle für ein Reich Gottes auf Erden zu bilden. Diese in den prophetischen Reden überall wiederkehrenden von Jesaja am vollständigsten ausgeführten religiösen Grundideen führen schon auf die Vorstellung von einer göttlichen Erziehung des gesammten menschlichen Geschlechtes für religiös-sittliche Endzwecke, und nicht allein der Particularismus schwindet bei dieser Ansicht, sondern auch die Mittel und Endzwecke bei dem göttlichen Erziehungsplane werden vollkommener aufgefaßt. Indessen erscheint der Endzweck doch immer noch als ein untergeordnetes Gut, da die Theokratie eine irdische bleibt, und der Umfang der göttlichen Weisheit wird noch unvollständig gefaßt, indem sie nur an der Leitung der Menschen, nicht eigentlich an der Einrichtung und Anordnung des gesammten Weltalls erkannt wird. In der ersten Hinsicht ließ erst das Christenthum durch

Digitized by Google

seine Idee eines himmlischen Gottesreiches, für welches Gott die Menschen erziehen und bilden will, den Endzweck der göttlichen Weisheit in seiner Vollkommenheit erkennen. In der letzteren Beziehung aber erweitert sich der Begriff schon in den späteren Zeiten des Hebraismus, wo eine länger fortgesetzte Naturbeobachtung die Ueberzeugung hervorrief, daß auch in der gesammten Natur Mittel und Endzwecke die vollkommensten sind, und sich zugleich auf das vollkommenste entsprechen. Auf diesem Wege bildet sich dann erst bei den jüngern Schriftstellern die Vorstellung einer allumfassenden göttlichen Weisheit, welche sich in der gesammten Naturordnung eben sowohl, als in der sittlichen Leitung und Bildung des gesammten menschlichen Geschlechts äußere. Nur die Stellen dieser Art sind es, welche der christlichen Idee der göttlichen Weisheit entsprechen. So finden wir schon in dem ältesten Bestandtheile des Buches der Sprüche die Vorstellung, daß Gott Alles und Jedes für bestimmte Zwecke (לַמַּעֲנֵהוּ) gebildet habe Spr. XVI, 4. Diese Ueberzeugung entwickelt sich dann weiter an einer religiösen Betrachtung der gesammten Natur. Man erkennt, daß es Weisheit müsse gewesen sein, welche Gott bei der Erschaffung derselben leitete. So Spr. III, 19. 20.:

Jehova gründete durch Weisheit (חָכְמָה) die Erde,
Befestigte die Himmel durch Einsicht (בִּתְבוּנָה),
Durch seine Kenntniß (בְּדַעְתּוֹ) erschlossen sich die Tiefen
Und träufelten die Himmel Thau.

Vgl. damit die ganz ähnlichen Stellen Jer. X, 12. LI, 15. 16. Diese schaffende Weisheit Gottes aber sondert man nun in der religiösen Betrachtung ab als ein besonderes Subject, welches bei der Schöpfung neben Gott handelnd und wirkend gedacht wird. So erscheint die חָכְמָה in dem Abschnitt Spr. VIII, 22 — 31. unter allen Merkmalen einer Person und Substanz. Sie wird nämlich beschrieben als im Anbeginn der Dinge ausgegangen und erschaffen von Gott, als seine Gehülfinn bei der Schöpfung, seine Freundinn und Gespielinn, die ihre Lust habe an der Welt und den Menschen. Hier finden sich bereits die Keime der eigenthümlichen göttlichen Hypostase der *σοφία* und des *λόγος θεοῦ*, welche späterhin im Judaismus und Christianismus sich weiter bildeten. Uebrigens

Digitized by Google

muß dieſe Schilderung ſelbſt nur als Perſonification, nicht als Hypoſtaſirung gefaßt werden, denn in dem ganzen Abſchnitt Spr. I — IX. herrſcht der Tropus der Perſonification vor und Kap. IX, 13 ff. wird auf gleiche Weiſe die Thorheit (כְּסִילוּת) unter dem Bilde eines Weibes als eigene Perſon aufgeführt.

Insbeſondere erkennt man die Weisheit Gottes an der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur. So in dem claſſiſchen Ausſpruche eines jüngeren Dichters Pſ. CIV, 24.:

Wie viel ſind deiner Werke, Gott;
Sie alle haſt mit Weisheit du erſchaffen,
Voll iſt die Erde deiner Güter.

Derſelbe Gedanke aber liegt den älteren ächt davidiſchen Pſalmen VIII. XIX, 1 — 7. zu Grunde. Hier nämlich iſt es die Einrichtung der geſammten Natur, ihre Ordnung und Schönheit, welche den Dichter zur Bewunderung der Größe Gottes fortreißen, obwohl in beiden die Weisheit nicht ausdrücklich genannt wird. Vor Allem aber ſind es die jüngeren Beſtandtheile des Buches Hiob, in welchen die religiöſe Naturbetrachtung zur Anerkennung dieſer erhabenen Eigenſchaft Gottes führt. So beſonders Hiob XXVIII. Nachdem hier ein begeiſtertes Lob der Weisheit vorausgegangen, heißt es von ihr

V. 23. Gott kennet ihren Weg,
Er weiß um ihre Wohnung; denn
V. 25 — 27. Als er dem Winde ſein Gewicht erſchuf,
Das Waſſer abwog nach dem Maaß,
Als er dem Regen ſeine Gränze ſchuf,
Und ſeinen Pfad dem Wetterſtrahl,
Da ſchaut' und offenbart' er ſie.

Die Vorſtellung iſt hier wieder ganz ähnlich, wie Spr. VIII, 22 ff. Mit der Schöpfung tritt die Weisheit als etwas Beſonderes, für ſich zu Erkennendes aus dem Weſen Gottes hervor, indem ſie ſich nun kund gibt an den Werken der Schöpfung. Gemeiniglich wird aber bei ſolchen religiöſen Naturbetrachtungen die Weisheit Gottes mit ſeiner Macht (כֹּחַ) in Verbindung geſetzt, indem beide ſich gleichmäßig in den Naturerſcheinungen verrathen. Hiob XII, 13. 16. und beſonders Kap. XXXVIII, 4 — 41. Ebenſo weiſet man die Zweckmäßigkeit in einzelnen Natureinrichtungen nach, um daran die Weisheit Gottes zu erläutern. So benutzt z. B. Jer. V, 22. 24.

Digitized by Google

die zweckmäßige Vertheilung von Land und Meer, von Spät- und Frühregen, um Ehrfurcht gegen Jehova zu erregen, welcher dem Meere seine Gränze setzte und den Früh- und Spätregen kommen läßt, jeden zu seiner Zeit (בְּעִתּוֹ). Vgl. dagegen Kap. XIV, 22. Auch erinnert man an den zweckmäßigen Bau des menschlichen Körpers, um Bewunderung der göttlichen Weisheit zu erzeugen, z. B. Spr. XX, 12:

Das Ohr höret, das Auge siehet,
Jehova hat beide geschaffen.

d. i. die zweckmäßige Einrichtung, nach welcher das Ohr hören kann ꝛc., rührt von Jehova, dem Schöpfer, her.

So wie dem göttlichen Wesen überhaupt, so werden auch diesem Attribute Gottes die Merkmale der Ewigkeit und Unveränderlichkeit beigelegt. Die Weisheit Gottes verfolgt beständig dieselben Endzwecke. Dies wird angedeutet, wenn es heißt Ps. XXXIII, 11.

Jehova's Rathschluß (עֲצַת יְהוָה) bestehet auf ewig (לְעוֹלָם), nämlich im Gegensatz zu den Rathschlägen der Menschen, welche Jehova nach seinem Willen verändert. Ueber die Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses vgl. Jes. XIV, 27. XXXI, 2.

Für die Menschen endlich ist die Weisheit Gottes unbegreiflich. Zwecke und Mittel an sich und nach ihrer Harmonie sind bei Gott so erhaben, daß der Mensch sie nie vollständig erweisen und fassen kann, wie dies Jes. LV, 9. von Jehova ausgedrückt wird:

— Wie der Himmel hoch ist über der Erde,
Also sind meine Wege hoch über euren Wegen,
Und meine Gedanken über euren Gedanken [58]).

§. 25.

Vom Willen Gottes.

Um die Eigenschaften, welche der Hebräer dem göttlichen Willen beilegt, richtig beurtheilen und würdigen zu können, ist es nothwendig, einige allgemeine philosophische Bestimmun-

58) Wege — Gedanken — s. v. a. durch die Vorstellung der Zweckmäßigkeit geleitetes Verfahren oder Plan. Der Sinn ist: über das, was zweckmäßig sei, urtheilt ihr anders, als Gott; wie zweckmäßig Gott die Dinge leite, vermöget ihr nicht zu fassen.

Digitized by Google

gen über das Willensvermögen, wiefern es der Gottheit beigelegt wird, voraufgehen zu lassen. Im menschlichen Geiste wird der Wille erkannt als das Vermögen, nach selbstthätig geweckten Vorstellungen sich zur Thätigkeit oder zur Aeußerung der Kräfte bestimmen zu lassen. Vollkommen ist der Wille, wenn er nur durch sich selbst bestimmt wird; wenn die Vorstellungen, durch welche er in seiner Thätigkeit bestimmt wird, dem Wesen der Dinge entsprechen; wenn endlich der Wille und das Vermögen oder die Kraft das Gewollte auszuführen, übereinstimmen. Der menschliche Wille nun zeigt sich nach allen diesen Beziehungen 1) als ein unvollkommener. Die Selbstständigkeit nämlich, nach welcher die Vorstellungen in dem reinen Willensvermögen sollen geweckt werden, zeigt sich bei ihm mangelhaft. Die Vorstellungen, welche den menschlichen Willen bestimmen, werden selten durch freie geistige Thätigkeit, sondern meistens durch den Einfluß der Außenwelt hervorgerufen. Der Mensch wird weniger durch das Ich, als durch das Nichtich zu den Aeußerungen seiner geistigen Thätigkeit bestimmt, sein Wille ist also 2) nicht vollständig frei. Die Vorstellungen selbst, nach welchen er thätig ist, entsprechen nicht vollständig dem Wesen der Dinge, sondern der äußere Schein, welchem nichts wahrhaft Seiendes entspricht, behält immer einen Einfluß auf ihre Beschaffenheit. Es fehlt dem menschlichen Willen die richtige Erkenntniß an der Vollkommenheit. Endlich 3) ist der Mensch nicht im Stande, seinen Willen mit dem Vermögen in völlige Uebereinstimmung zu bringen, Wille und Kraft entsprechen sich bei ihm nicht vollständig. Er kann nicht Alles, was er will. Diese Beschränkungen und Unvollkommenheiten des menschlichen Willens haben aber darin ihren Grund, daß der Mensch nicht bloß ein geistiges, sondern auch ein sinnliches Wesen ist. Als sinnliches Wesen nämlich steht er in Verhältnissen zu einer Außenwelt oder zu der Natur, welche nicht dem Gesetze seines Willens unterworfen ist, sondern ihrem eigenen Gesetze folgt. Obgleich nun nach der Analogie des menschlichen Geistes auch der Gottheit das Willensvermögen beigelegt wird, so müssen bei derselben doch diese Beschränkungen wegfallen, weil sie als ein rein geistiges Wesen und das Gesetz der Natur als ihr eigenes Gesetz gedacht wird. Ihr Wille erscheint daher als ein absolut freier;

Digitized by Google

Alles, was den göttlichen Geist in seiner Thätigkeit bestimmt, geht nur aus ihm selbst hervor. Ihr Wille ist ferner verbunden mit der vollkommensten Erkenntniß; dasjenige, wodurch er bestimmt wird, entspricht vollständig dem Wesen der Dinge, ist das Wahre und Gute selbst. Wille und Vermögen endlich stehen bei Gott in durchgängiger Harmonie: Gott kann, was er will, denn es gibt keine Macht außer ihm, durch welche der Ausführung seines Willens könnten Schranken gesetzt werden. Dasjenige, wodurch der göttliche Wille sich selbst bestimmt, kann aber nur gedacht werden als höchstes Gut oder das Gute an sich. Gottes Wille also muß gerichtet sein auf die Herbeiführung des höchsten Gutes. Dieses aber erkennen wir in der Harmonie der Sittlichkeit und Seligkeit oder in einer solchen Ordnung der Dinge, nach welcher das Gesetz der Natur dem höchsten Gesetze des Willens untergeordnet ist, so daß jedes Vernunftwesen in gleichem Maaße in Uebereinstimmung steht mit der Natur, in welchem sein Wille übereinstimmt mit dem Gesetze oder jeder selig ist nach Verhältniß seiner sittlichen Würdigkeit — moralische Weltordnung —. Damit nun dies Verhältniß wirklich werde, wird im göttlichen Willen eine zweifache sich gegenseitig bedingende Richtung unterschieden; nämlich eine Richtung auf die Herbeiführung einer vollkommenen Uebereinstimmung des Willens mit dem absoluten Gesetze für den Willen oder dem Sittengesetze, welche wir Heiligkeit nennen; dann auch eine Richtung auf die Herbeiführung einer Uebereinstimmung der Natur mit dem sittlichen Zustande der Geschöpfe oder auf die Herbeiführung der Seligkeit, und diese bezeichnen wir als Güte. Wiefern endlich beide Richtungen in dem göttlichen Wesen jederzeit gemeinsam thätig gedacht werden, oder wiefern der Wille Gottes niemals auf Bewirkung der Sittlichkeit allein oder der Glückseligkeit allein, sondern allezeit darauf gerichtet ist, ein genaues Verhältniß zwischen beiden zu bewirken, schreibt man ihm die Gerechtigkeit zu. Gerecht also ist der göttliche Wille, wiefern er dahin gerichtet ist, daß jeder in dem Maaße selig sei, in welchem er gut ist. Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit sind also die wesentlichen Richtungen des vollkommensten Willens, welche ihm jederzeit in gleichvollkommenem Maaße zukommen. Daher

Digitized by Google

darf keine derselben unter irgend einem Verhältnisse als die andere überwiegend oder verdrängend gedacht werden, so z. B., als ob Gott einmal nur gerecht sein könnte ohne gütig zu sein, und dann wieder gütig ohne Gerechtigkeit. Eben so unmöglich ist es, daß die eine Willensrichtung jemals in Widerspruch mit der andern geriethe; denn durch ein solches Mißverhältniß würde die Vollkommenheit des göttlichen Willens aufgehoben werden. Eine Güte, welche mit der Heiligkeit stritte, kann eben so wenig im vollkommensten Wesen gedacht werden, als eine Gerechtigkeit, welche mit der höchsten Güte unvereinbar wäre.

Die Hebräer bezeichnen den göttlichen Willen durch die Ausdrücke חֵפֶץ und רָצוֹן. Beide bedeuten eigentlich Wohlgefallen an etwas und entsprechen dem εὐδοκία und beneplacitum, dann aber werden sie auch häufig gebraucht von den Gegenständen des göttlichen Wohlgefallens, von demjenigen, worauf die göttliche Willensregung gerichtet ist. Die Aeußerung des göttlichen Willens aber oder das Zeichen, durch welches sich der göttliche Wille den Menschen zu erkennen gibt, nennen sie symbolisch דְּבַר יְהוָה das Wort Gottes, nach menschlicher Analogie, denn das Wort ist es, wodurch der Mensch seinen Willen ausdrückt, Andern bekannt macht. Daher denn auch der Gottheit das Sprechen beigelegt wird, wenn sie als ihren Willen äußernd soll beschrieben werden. Soll z. B. angedeutet werden, daß mit der Aeußerung des göttlichen Willens auch seine Vollziehung, das wirkliche Eintreten des Gewollten, gegeben sei, so sagt der Hebräer: Gott spricht und es geschieht Ps. XXXIII, 9. 1 Mos. I, 3. Die Aeußerung des göttlichen Willens verräth sich ihm aber theils unmittelbar durch Hervorbringung der Welt und neuer Bestandtheile im Weltganzen (schöpferisches Wort Gottes), theils mittelbar durch das Mittel des menschlichen Wortes, indem Gott durch menschliche Rede seinen Willen kund gibt (offenbarendes Wort Gottes, das prophetische Gotteswort). In der ersten Beziehung müssen die Aeußerungen des göttlichen Willens oder das Wort Gottes bei dem Lehrstücke von der Schöpfung behandelt werden, in der letzteren Beziehung bei der Lehre von dem Verhältniß Gottes zu den Menschen. Die Eigenschaften des göttlichen Willens aber an sich betrachtet faßt auch der Hebräer nach den drei an-

Digitized by Google

gegebenen Richtungen auf als Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit.

§. 26.

Die Heiligkeit des göttlichen Willens.

Die Heiligkeit an sich betrachtet ist die Uebereinstimmung des Willens mit dem Vernunftgesetze; nach ihrer Aeußerung betrachtet, die Thätigkeit des Willens, eine solche Uebereinstimmung nach außen hin zu bewirken. Das Letztere aber wird bestimmt durch das Erstere, denn nur wo eine solche Uebereinstimmung im Willen statt findet, kann auch seine Thätigkeit wirklich auf die Herbeiführung derselben gerichtet sein. In beiden Beziehungen kommt sie nur der Gottheit zu und es gibt keinen heiligen Menschen. Denn in dem Menschen findet jene Uebereinstimmung immer nur auf eine mangelhafte Weise statt; er kann ein Streben nach jener Uebereinstimmung in Beziehung auf sich und Andere, d. i. Tugend, verrathen, niemals aber diese Uebereinstimmung selbst. Umgekehrt darf die Gottheit nie als tugendhaft d. i. im Streben nach Heiligkeit begriffen, gedacht werden, sondern sie ist ewig und unveränderlich die Heiligkeit selbst. Daß die Heiligkeit Allem außer Gott mangele, erkennen auch die hebräischen Dichter, wenn sie in Beziehung auf Gott sagen (Hiob XV, 15.):

Selbst die Himmel sind nicht rein in seinen Augen

oder Kap. IV, 18. (vgl. XXV, 4 — 6.)

Selbst an seinen Boten findet er noch Fehler.

d. h. der sittlichen Vollkommenheit Gottes entsprechen auch die vorzüglichsten Gegenstände der erschaffenen Welt, die Himmelwesen, die Engel, nicht vollständig.

In den Denkmälern des Hebraismus fehlt es jedoch an einem Ausdrucke, welcher dem Begriffe der Heiligkeit genau entspräche. Das Wort קָדוֹשׁ nämlich, welches man durch heilig übersetzt, wird richtiger durch hehr gegeben; es bedeutet das von dem Gemeinen Gesonderte, das Reine, Verehrungswürdige, und dies wird dann übergetragen auf das sittlich Ehrwürdige, weil die Begriffe der Aussonderung, Reinheit, Ehrwürdigkeit und sittlicher Vollkommenheit bei dem Hebräer

Digitized by Google

im nächsten Zusammenhange stehen. Wenn nun קָדוֹשׁ von Jehova gebraucht wird, so liegt in der Regel der allgemeine Begriff der Ehrwürdigkeit und Hoheit zu Grunde, besonders mit Bezug auf sein Verhältniß zu Israel. So in der Verbindung: Fallet nieder vor Jehova, denn er ist קָדוֹשׁ d. i. verehrungswürdig (Ps. XCIX, 9.), oder wenn er (Ps. XXII, 4.) קָדוֹשׁ heißt als יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל, Thronender unter den Lobgesängen Israels. Dahin auch gehört das dreimalige קָדוֹשׁ Jes. VI, 3.; ter sanctus nennt ihn der Prophet, um die höchste Ehrwürdigkeit und Erhabenheit anzuzeigen. Endlich muß aus diesem Begriffe auch der bei Jesaja herrschende Gottesname קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל erklärt werden. Dieser Name soll nämlich den hohen, ehrwürdigen oder majestätischen Gott des israelitischen Volkes, besonders wiefern er als die schützende Gottheit gedacht wird, bezeichnen. Schwieriger aber ist zu bestimmen, ob das Wort קָדוֹשׁ an sich, und insbesondere von Gott gebraucht, auch die Vorstellung einer sittlichen Vollkommenheit in sich fasse, ob es auch eine moralische Bedeutung habe. Manche biblischen Theologen, namentlich Zachariä, haben diesen moralischen Gebrauch des Wortes geläugnet. Um nun darüber etwas Näheres zu bestimmen, ist es nöthig, von den Stellen auszugehen, in welchen von den Menschen gefordert wird, daß sie heilig sein sollen, wie Gott heilig ist. Ist die Heiligkeit, welche hier von den Menschen gefordert wird, eine sittliche Vollkommenheit, so muß auch im göttlichen Wesen das קָדוֹשׁ etwas Aehnliches bezeichnen. Nun läßt sich aber nicht läugnen, daß in den meisten solcher Stellen mehr die Begriffe der Aussonderung von dem Unreinen, der äußerlichen Reinheit des Körpers; als der der sittlichen Reinheit herrschen. So wird 3 Mos. XX, 7. 8. die Forderung heilig zu sein wie Jehova, herbeigeführt durch Gesetze über Absonderung von den andern Nationen und motivirt durch die Worte V. 8. denn ich, Jehova, bin's, der euch geheiligt hat (מְקַדִּשְׁכֶם) d. i. welcher euch auserlesen, abgesondert hat von den Völkern; ebenso steht קָדוֹשׁ 4 Mos. XVI, 5. von einem solchen, welchen Jehova sich erwählet, aussondert zu seinem Dienste. Daher auch קְדוֹשִׁים die Auserlesenen, Erkorenen, als allgemeiner Name des israelitischen Volkes Ps. XVI, 3. Spr. XXX, 3. Anderswo findet man diesen Ausdruck in Verbindung gebracht

Digitized by Google

mit der äußerlichen Reinheit des Körpers. Dahin führt der der Ausspruch 3 Mos. XI, 44. verunreiniget euch nicht, nämlich, wie das Voraufgehende zeigt, durch den Genuß für unrein gehaltener Speisen, denn ich bin קָדוֹשׁ; so auch 5 Mos. XXIII, 14. vgl. mit V. 12. 13., 2 Mos. XIX, 10., wo es mit dem Waschen der Kleider verbunden wird; 1 Sam. XVI, 5., wo קָדֹשׁ von der körperlichen Reinigung steht, welche dem Opfer voraufgehen mußte. Indessen muß man bei solchen Stellen erwägen, daß der körperlichen Reinheit des Menschen im göttlichen Wesen eben nichts Anderes entsprechen kann, als die sittliche Reinheit. Wenn also jene dadurch motivirt wird, daß Gott קָדוֹשׁ sei, so muß sie als ein sinnliches Bild der geistigen oder sittlichen Reinheit des göttlichen Wesens gefaßt werden. Daher finden wir die Forderung seid heilig, denn ich bin heilig dann auch wirklich in Verbindung gebracht mit moralischen Gesinnungen, nämlich der ehrfurchtsvollen Achtung des Kindes gegen die Eltern 3 Mos. XIX, 2. 3. Von der andern Seite herrscht der Ausdruck קָדוֹשׁ keineswegs in solchen Stellen, welche wirkliche Merkmale der göttlichen Heiligkeit haben. Dahin gehören die Stellen, in welchen Gott ein Wohlgefallen an den Guten, ein Mißfallen an den Bösen beigelegt wird; denn unter diesen Merkmalen läßt sich das Wesen der Heiligkeit am besten populär darstellen. So Ps. V, 5.

Nicht bist du ein Gott, der Frevel liebt,
Nicht verweilt bei dir der Böse. (vgl. V. 6. 7.)

Ps. XI, 5. Jehova erforschet (kennet genau) den Frommen,
Doch den Frevler und den Gewaltthätigen haßt er.

Spr. III, 32. Ein Gräuel Jehova's ist der Verkehrte, (נָלוֹז),
Doch mit den Redlichen (יְשָׁרִים, eigentlich Geraden) ist sein Vertrauen (סוֹדוֹ eigentlich sein Divan, vertrauter Rath).

Spr. XV, 26. Ein Gräuel sind Jehova die Gedanken des Bösen,
Aber die Reinen wie liebliche Rede.
29. Fern ist Jehova von den Frevlern,
Doch der Frommen Gebete hört er.

Häufiger noch sind Stellen, in welchen mit Beziehung auf einzelne Laster und Tugenden gesagt wird, daß sie dem Jehova mißfallen oder gefallen, daß er sie hasse oder liebe. In allen

Digitized by Google

solchen Aussprüchen wird nun zwar die Heiligkeit Gottes nicht nach ihrem Wesen an sich, sondern nur nach ihrer Aeußerung in Beziehung auf den Menschen erläutert; eine andere Auffassung dieses Attributes aber darf man auch bei einem im abstracten Denken ungeübten Volke und bei dem populären Vortrage einer öffentlichen Religion nicht erwarten.

Aber von der andern Seite muß man sich auch vergegenwärtigen, daß die Ausbildung der sittlichen Urtheilskraft wesentlich einwirkt auf die Vorstellung von der göttlichen Heiligkeit. Was nach den herrschenden Volksbegriffen für gut und löblich gilt, das denkt man sich auch dem heiligen Willen Gottes entsprechend; daher trägt man kein Bedenken, von Gott dergleichen billigen und anordnen zu lassen. Von diesem Gesichtspuncte aus hat man mehrere Stellen des Pentateuch zu betrachten, in welchen der Gottheit die Billigung oder Anordnung eines Verfahrens beigelegt wird, welches mit unsern gereinigteren Begriffen von dem, was recht und gut ist, streitet, und also auch nach unserem Urtheile nicht dem heiligen Willen Gottes gemäß sein konnte. Galt es nämlich als recht und löblich, die besiegten Feinde auszurotten, so konnte man auch kein Bedenken tragen, solche Grausamkeiten durch die Gottheit billigen oder anordnen zu lassen, 2 Mos. XVII, 14. XXIII, 23. 4 Mos. XXV, 16 — 18. Hielt man es nicht für Unrecht, den Feind hinterlistig zu berauben, so konnte man auch keinen Anstand nehmen, eine solche Beraubung von göttlichen Befehlen abzuleiten, 2 Mos. III, 22. XI, 2. 3. XII, 36. Aus derselben Unvollkommenheit der herrschenden sittlichen Begriffe muß es erklärt werden, wenn Jehova von dem Abraham die Darbringung eines Menschenopfers fordert 1 Mos. XXII, 1 — 19., denn Gott versucht Niemanden zum Bösen. Dahin gehört es ferner, wenn Gott als veränderlich in seinen Willensbeschlüssen dargestellt wird, indem ihn sinnliche Motive umstimmen. So in dem Abschnitt 2 Mos. XXXII, 9 — 14., wo Jehova zuerst droht, das Volk zu vertilgen, und nachdem ihn nun Moses daran erinnert hat, wieviel er bereits an dieses Volk gewandt habe, wie große Wohlthaten er ihm habe zufließen lassen, welche Verheißungen er ihm ertheilt habe, diesen Beschluß bereuet, so daß er das Volk verschonen will; oder wenn Gott nach 4 Mos. XXII, 20 — 22. den Bileam auf-

Digitized by Google

fordert, zum Balak zu ziehen, und ihm zürnt, als er sich wirklich auf den Weg macht.

Auf solche Widersprüche stößt man überall, auch in den historischen Schriften des Hebraismus. Ja es läßt sich nicht läugnen, daß, sobald man alle die Handlungen, welche das A. T. unmittelbar auf Gott zurückführt, ihrem sittlichen Gehalte nach streng beurtheilt, man durch sie nicht zu der Vorstellung eines vollkommenen, lediglich durch das Gute bestimmten Willens geleitet werden kann. Indessen darf man auch nicht Alles der Art auf die Mangelhaftigkeit der sittlichen Begriffe bei den Hebräern zurückführen. Manches muß dem Ungeschick der Darsteller und ihrer mangelhaften Geistesbildung zugeschrieben werden, nach welcher sie die Widersprüche und Ungereimtheiten nicht bemerkten, worein sie durch ihre Erzählung sich verwickelten; das Meiste wohl ihrer Gewohnheit, die Motive der Handlungen unmittelbar auf Gott zurückzuführen, ohne sie auf dem Wege der Psychologie und Menschenkunde zu erforschen. Gewiß aber ist, daß in der eigentlichen Gesetzgebung, bei den Propheten und Dichtern sich ein weit reinerer sittlicher Geist und eine weit hellere Auffassung der sittlichen Vollkommenheit des göttlichen Willens ausspricht, als in den historischen Ueberlieferungen. Endlich aber zeigen auch schon die ältesten Ueberlieferungen neben jenen höchst mangelhaften Auffassungen Spuren, daß man der Gottheit eine Richtung des Willens auf das Gute beilegte. Dahin gehört es, wenn die Urschrift Elohim erzählt, Gott habe die Menschen wegen ihrer Verdorbenheit zu vertilgen beschlossen, den Noah aber, welcher ein אִישׁ צַדִּיק תָּמִים, vir iustus, integer, gewesen sei, von diesem Verderben gerettet, 1 Mos. VI, 11 — 13. vgl. V. 9. Dahin gehört es, wenn in der Urschrift Jehova Kap. IV, 7. der Jehova den Kain vor der Sünde warnt und V. 12. den Brudermord straft; wenn er Kap. VII, 1. den Noah rettet, weil er צַדִּיק לְפָנַי, gerecht vor seinen Augen ist; wenn er Kap. XVII, 1. 2. von Abraham fordert, daß er vor ihm wandle und rechtschaffen sei (תָּמִים) und dies zur Bedingung seiner Wohlthaten macht; wenn er Kap. XVIII, 21 ff. die Sünden der Sodomiten verabscheut und bestraft. Man erkannte also zwar, wie diese Stellen zeigen, daß der Wille Gottes auf das Gute gerichtet sei, aber die Idee des Guten selbst hatte

Digitized by Google

man noch sehr unvollkommen gefaßt und daher ließ man denn auch den Willen Gottes häufig auf die Bewirkung desjenigen gerichtet sein, was der reinen Idee des Guten keineswegs gemäß ist.

Zu der Heiligkeit Gottes gehören auch die Eigenschaften, welche man als Wahrhaftigkeit und Treue Gottes zu bezeichnen pflegt. Als Eigenschaft des menschlichen Willens zeigt sich die Wahrhaftigkeit in einer Richtung des Willens auf völlige Uebereinstimmung der Aeußerung des Gedankens und der Gesinnung in Worten und Werken mit den Gedanken und Gesinnungen selbst; die Treue aber in der stetigen Richtung des Willens auf die Haltung des Versprochenen oder der übernommenen Verpflichtung. Soll nun diesen Eigenschaften im Willen der Gottheit Etwas entsprechen, so muß Gott in einem Verhältnisse zu den Menschen gedacht werden, nach welchem er ihnen seinen Willen zu erkennen gibt, ihnen Versprechungen ertheilt und zu deren Erfüllung sich verpflichtet. Beide Eigenschaften stehen also in der genauesten Beziehung auf göttliche Offenbarungen. Die Offenbarungen Gottes entsprechen nämlich seinem heiligen Willen nur alsdann, wenn die Art, wie Gott seinen Willen den Menschen zu erkennen gibt, auch die Beschaffenheit desselben wirklich ausdrückt, wenn die Offenbarung auch der volle Ausdruck des göttlichen Willens ist; wenn ferner der göttliche Wille in einer stetigen Richtung gedacht wird auf die Herbeiführung des in der Offenbarung Verheißenen und Versprochenen. In der ersten Beziehung heißt Gott wahrhaftig, in der letzteren treu.

Als Empfänger göttlicher Offenbarungen dachte sich aber der Hebräer in einem besondern Verhältnisse zu Gott, seine Gesetze leitete er unmittelbar von ihm ab und auf ihn führte er eine Reihe glänzender, jedoch an Bedingungen geknüpfter, Verheißungen zurück. Nur in Beziehung auf diese Verhältnisse legt er auch der Gottheit Wahrhaftigkeit und Treue bei: Wahrhaftigkeit, in wiefern Gott seinen Willen in dem heiligen Gesetze wirklich kund gegeben hat; Treue, wiefern er die dem Volke der Hebräer gegebenen Verheißungen unter den festgesetzten Bedingungen gewiß erfüllt. Gottes Wahrhaftigkeit und Treue werden also dem Hebräer erkannt an dem Bunde Gottes d. i. an dem eigenthümlichen Verhältnisse seines Volkes zu Gott, und äußern sich innerhalb desselben. Gegen die

Digitized by Google

Ausländer, welchen das Gesetz und die Verheißungen fehlen, können sie sich nicht äußern. Diese Eigenschaften erscheinen also zunächst als particularistische und man kann ihnen einen universalen Charakter nur in sofern abgewinnen, als der Bund Gottes ein ursprünglich allgemeiner war, aus welchem die übrigen Völker freiwillig heraustraten und sonach sich auch den Erweisungen der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue entzogen. Das Abstractum beider Eigenschaften bezeichnet der Hebräer durch die Worte אֱמוּנָה, אֱמֶת (vgl. z. B. 5 Mos. XXXII, 4.), beide eigentlich Festigkeit, Zuverlässigkeit, das Concr. daher אֱמֶן der Feste, Zuverlässige, Jes. LXV, 16. Im Allgemeinen wird der Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes auf eine negative Weise so umschrieben: Gott ist nicht ein Mensch, daß er löge 4 Mos. XXIII, 19., und der Begriff der Treue auf ähnliche Weise, wenn er ein Gott der Treue (אֵל אֱמוּנָה) sonder Falsch genannt wird 5 Mos. XXXII, 4. Gemeiniglich findet man den Ausdruck חֶסֶד וֶאֱמֶת Güt' und Wahrheit in dieser Verbindung von Gott gebraucht, weil sich durch seine Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Treue in Beziehung auf die Menschen zugleich auch seine Güte zu erkennen gibt, Ps. XXVI, 3. LXXXIX, 15 f., beides besonders in Beziehung auf den Bund Gottes mit Israel V. 2. 4. Insbesondere wird das Gesetz Gottes Wahrheit (אֱמֶת) genannt, wiefern es wirklich den Ausdruck des göttlichen Willens in sich schließt, Ps. XIX, 8 — 10. Auf die Treue aber ist es zu beziehen, wenn es Ps. XXXIII, 4. heißt: redlich (יָשָׁר) ist das Wort Jehova's d. h. seine Zusagen — die Verheißungen an Israel — gedenkt er auch zu erfüllen; oder Jes. XL, 8. das Wort unsers Gottes bleibt ewiglich d. h. seine Verheißungen bleiben beständig in ihrer Kraft. In der letzteren Bedeutung brauchen dann die jüngern Schriftsteller auch צַדִּיק z. B. Neh. IX, 8.: du hast dein Wort erfüllt, denn du bist צַדִּיק d. i. getreu in der Erfüllung deiner Verheißungen.

§. 27.

Die Güte des göttlichen Willens.

Gütig heißt der Wille, wenn seine Thätigkeit auf die Beförderung des Wohlseins und der Glückseligkeit Anderer ge-

Digitized by Google

richtet ist. Die Güte des göttlichen Willens bezeichnet daher seine Richtung auf das Wohlsein der Geschöpfe, auf ihre Glückseligkeit. Sie bezieht sich ebenso auf die Beförderung des physischen Guten, der Glückseligkeit in der Welt, als die Heiligkeit sich auf die Beförderung des moralischen Guten, der Sittlichkeit, bezog. Einige der mannichfachen Richtungen und Aeußerungen, in welchen die göttliche Güte erkannt wird, unterscheidet man durch die Ausdrücke Liebe, Gnade, Barmherzigkeit, Langmuth. Liebe heißt die göttliche Güte, wiefern sie sich gegen Vernunftwesen äußert; Gnade, wiefern sie dem Unwürdigen widerfährt; Barmherzigkeit oder Mitleiden, wiefern sie dem Unglücklichen hilft; Langmuth, wiefern sie die Strafen aufschiebt, um zur Besserung Raum zu lassen. Der Hebräer hat in seiner Sprache gleichfalls Ausdrücke, durch welche verschiedene Richtungen und Aeußerungen der Güte unterschieden werden, und trägt sie auf den göttlichen Willen über. Die Güte überhaupt nennt er חֶסֶד, die Liebe bezeichnet er durch אַהֲבָה, טוֹבָה, die Gnade durch חֵן, die Barmherzigkeit und das Mitleid durch רַחֲמִים[57]), die Langmuth durch אֶרֶךְ אַפַּיִם[58]). Meistens jedoch werden die Ausdrücke חֶסֶד, אַהֲבָה, טוֹבָה und חֵן promiscue gebraucht und mit einander verbunden, um die göttliche Güte nach allen ihren Richtungen anzuzeigen, vgl. bes. 2 Mos. XXXIV, 6. 7. אֵל רַחוּם וְחַנּוּן וְרַב־חֶסֶד, ein gnädiger, barmherziger Gott und groß an Güte, und Ps. CXLV, 8. 9., wo Gott heißt groß an Güte, barmherzig, gnädig, liebevoll, langmüthig.

Zur Anerkennung der göttlichen Güte wird der Hebräer hingeleitet theils durch die Betrachtung der Natur und ihrer wohlthätigen Einrichtungen, theils durch die Geschichte seines Volkes und die Wohlthaten, welche diesem insbesondere von Gott zuflossen. Die erstere Betrachtungsweise führt zu einer allgemeinen Güte Gottes, welche über alle Erdbewohner sich erstreckt; die letztere zu einer besonderen Güte Gottes,

57) σἰκτιρμοί, eigentlich die Eingeweide, weil man in diese den Sitz der Empfindungen verlegte, wie wir sie dem Herzen zuschreiben.

58) eigentlich Länge, Verlängerung d. i. Verschiebung des Zorns, und dieser für Strafe Gottes. אַפַּיִם, die Nasenlöcher sind dem Hebräer der Sitz des Zorns, welcher sich durch ein Schnauben der Nase verräth.

Digitized by Google

welche in ihren Erweisungen an Israels Geschichten erkennbar ist. Jene beiden Betrachtungsweisen werden jedoch gemeiniglich mit einander verbunden. So erkennt der Dichter Ps. **CXXXVI, 5—9.** die Güte Gottes an der gesammten Schöpfung, aber (V. 10.) auch an ihren Erweisungen im jüdischen Volke; vgl. Ps. **XXXVI, 6 — 10.** Die allgemeine Güte Gottes findet man am deutlichsten ausgesprochen in den Psalmen. Diesen universalen Charakter trägt vor allen Ps. **CXLV.** Hier heißt es

V. 9. Gütig (טוֹב) ist Jehova gegen Alles (לַכֹּל)
Und sein Erbarmen geht auf alle seine Werke.
V. 16. Du öffnest deine Hand,
Und sättigst alles Lebende (לְכָל־חַי) mit Lust.

Die Gegenstände der göttlichen Güte sind nämlich hier alle Creaturen oder alle Werke Gottes, insonderheit alle Lebewesen. Derselbe allumfassende Begriff spricht sich ferner aus, wenn es heißt: Von der Güte Jehova's ist die Erde voll (מָלְאָה הָאָרֶץ) Ps. **XXXIII, 5. CIV, 24. CXIX, 64.**; ferner wenn Ps. **XXXVI, 8. 9.** alle Menschen (בְּנֵי אָדָם) beschrieben werden als Schützlinge und Gastfreunde Gottes, die sich füllen mit dem Fette seines Hauses, die er tränket mit dem Strome seiner Wonne: so liegt darin ausgesagt, daß die göttliche Güte über alle Menschen die reichlichsten Wohlthaten ausströmen lasse. Wird Gott alsdann V. 10. im nächsten Zusammenhange mit jenen Aeußerungen die Lebensquelle, מְקוֹר חַיִּים, und Licht, אוֹר, beigelegt, so soll er wieder als die allgemeine Quelle des Wohlseins gedacht werden; denn die Ausdrücke חַיִּים und אוֹר schließen herrschend die Nebenbegriffe eines glücklichen, heiteren Lebens oder mit einem Worte den Begriff des Wohlseins in sich. Daß besonders die religiöse Naturbetrachtung zu solchen Anerkennungen der allgemeinen Güte Gottes hinleitete, zeigt vor Allem Ps. **CIV.**, bes. V. 14. 15. 27. 28. Die Vorstellung von ihrer Unermeßlichkeit aber wird dadurch sinnlich anschaulich gemacht, daß von ihr gesagt wird, sie reiche bis an den Himmel, oder bis an die Wolken, Ps. **LVII, 11. CIII, 11.**, was bildliche Bezeichnungen der äußersten Ausdehnung sind. So wie das göttliche Wesen selbst, erscheint dann auch dies Attribut desselben als ein ewiges; so besonders in der häufig wiederkehrenden liturgischen Formel חַסְדּוֹ לְעוֹלָם, seine

Digitized by Google

Güte währet ewiglich z. B. Ps. CXVIII, 1 ff. u. ö. Hinsichtlich der Wohlthaten endlich, welche sie dem Menschen zufließen läßt, gilt die Güte Gottes als eine unverdiente. Die demüthige Anerkennung der Unwürdigkeit bei so großen Wohlthaten Gottes spricht sich am schönsten aus in den Stellen 1 Mos. XXXII, 10. u. Ps. VIII, 5.

In dieser letzten Richtung nun äußert sich die göttliche Güte besonders gegen den Sünder, bald als Gnade, welche die Strafe erläßt, bald als Langmuth und Geduld, welche sie hinausschiebt. Diese verzeihende Güte Gottes wird am meisten in der Periode des Exils hervorgehoben, während welcher tiefe Reumüthigkeit und Zerknirschtheit sich des Volkes bemächtigt hatte. Man denkt sich jetzt Gott nach seinem Verhältniß zum Sünder als einen liebevollen Vater, welcher Nachsicht hat mit seinen fehlenden Kindern, und motivirt demnach die verzeihende Güte Gottes durch die Schwäche, welche dem Menschen schon wegen seiner irdischen Natur anklebe. Die Hauptstelle hierfür ist das exilische Lied Ps. CIII. Der Dichter vergegenwärtigt sich die verzeihende Güte Gottes, indem er singt:

V. 8. Gütig und barmherzig ist Jehova,
Langmüthig und von großer Gnade.
9. Nicht für beständig hadert er,
Nicht für immer hegt er seinen Zorn [59]).
10. Nicht nach unsern Sünden handelt er an uns,
Nicht nach unsern Missethaten vergilt er uns [60]).
11. Wie der Himmel hoch ist über der Erde,
So ist seine Güte groß an seinen Dienern [61]).
12. Wie der Morgen fern ist von dem Abend,
So entfernt er von uns unsre Missethaten [62]).

59) Umschreibung der Langmuth: Gott straft nicht sogleich, sondern er läßt zur Besserung Zeit.

60) Umschreibung der Gnade: er zeigt sich gütig gegen Unwürdige, Sünder, er straft sie nicht im Verhältniß zu ihrer Schuld.

61) Dichterische Schilderung des unermeßlichen Umfangs der göttlichen Güte.

62) Die Missethaten oder Sünden entfernen, ist so viel als ihre Schuld, und als Folge davon, ihre Strafen aufheben, sie verzeihen. Die Vergleichung, wie der Morgen vom Abend, welche die äußerste Entfernung aus-

Digitized by Google

V. 13. Wie sich erbarmt der Vater über seine Kinder,
Also erbarmet Gott sich über seine Diener[63]).
14. Denn er kennt unser Gebilde,
Er gedenket, daß wir Staub sind.
15. Denn des Menschen Leben gleicht dem Grase,
Wie des Feldes Blume, — also blüht er[64]).

Dies Bewußtsein der Gnade Gottes gegen die Sünder, jedoch immer bedingt gedacht durch reuige Anerkennung der Sünde, spricht sich am lebendigsten aus durch die in exilischen Gesängen häufig wiederkehrenden Bitten um Gnade; in der Art wie Ps. LI, 3.:

Sei mir gnädig nach deiner Huld,
Vergib mir meine Sünde nach deiner Barmherzigkeit.

sowie in den Seligpreisungen dessen, welchem Jehova die Sünden auf reuevolle Anerkennung derselben vergeben hat, Ps. XXXII, 1. 2. Indem man aber die Sündenvergebung durch Reue und Bekenntniß der Sünden bedingt sein ließ, wurde eine der Sittlichkeit nachtheilige einseitige Auffassung dieses Attributes vermieden. Denn die verzeihende Güte erscheint sonach bedingt durch die Forderungen der Gerechtigkeit, und beide Eigenschaften werden als gemeinsam wirkend gedacht; daher denn auch die Güte und die Gerechtigkeit (צֶדֶק) gewöhnlich in Verbindung genannt werden. So Ps. CXLV, 17. (vgl. Ps. XXXIII, 5. 2 Mos. XXXIV, 6. 7.):

Gerecht ist Gott in allen seinen Wegen,
Und gütig auch in allen seinen Werken.

In der Darstellung der Geschichte endlich erscheint diese Eigenschaft eben so unvollkommen gefaßt, als die Heiligkeit. Es werden nämlich auf Gottes Veranstaltung grausame und harte Handlungen zurückgeführt, welche sich auf keinen Fall mit einer vollkommenen Güte vereinbaren lassen. Es gilt aber

drückt, soll auf den Gedanken einer gänzlichen Verzeihung, einer vollständigen Beruhigung des Sünders wegen seiner Schuld hinführen.

63) Das schöne Bild soll das schonende Verfahren Gottes gegen Fehlende erläutern, jedoch ist es nicht frei von Beimischung des Particularismus. Gott verfährt mit väterlicher Schonung עַל־יְרֵאָיו gegen seine Diener oder Verehrer, wobei der Psalmist an die Israeliten denkt.

64) Die Gnade Gottes wird motivirt durch die Hinfälligkeit des Menschen und die Kürze seines Lebens. Wie sollte Gott gegen ein so hinfälliges Geschöpf als der Mensch ist, nach aller Strenge verfahren können!

Digitized by Google

auch hier, was schon im vorigen Paragraphen erinnert wurde, daß nämlich solche Darstellungen mehr in einer unvollkommenen historischen Darstellungsgabe, als in der Verkennung des göttlichen Attributes selbst ihren Grund haben, wobei denn auch falsche Begriffe von den Forderungen der Gerechtigkeit mitgewirkt zu haben scheinen.

§. 28.

Die Gerechtigkeit des göttlichen Willens.

Der göttliche Wille heißt ein gerechter, wiefern er darauf gerichtet ist, die genaueste Proportion zwischen Tugend und Seligkeit zu bewirken. Um dies Verhältniß nun hervorzubringen, ertheilt Gott einerseits die Gesetze für das sittliche Verhalten, andrerseits vollzieht er sie. In der ersteren Hinsicht heißt seine Gerechtigkeit eine gesetzgebende, in der letzteren eine vollziehende oder vergeltende. Eine gesetzgebende Gerechtigkeit findet statt, wenn die Belohnungen und Strafen, welche der Gesetzgeber aufstellt, genau der von der Vernunft geforderten Proportion zwischen Tugend und Seligkeit entsprechen; eine vergeltende oder vollziehende Gerechtigkeit, wenn die wirkliche Ertheilung der Belohnungen und Strafen den Bestimmungen des Gesetzes entspricht. In beiden Beziehungen muß die göttliche Gerechtigkeit zugleich als eine erziehende gefaßt werden, welche vermittelst der sittlichen Gesetzgebung die Vernunftwesen allmählig zur völligen Uebereinstimmung ihres Willens mit dem Vernunftgesetze hinleitet. Eben deshalb erscheint auch die Gerechtigkeit, nur von einer andern Seite aus gefaßt, als Güte; denn ohne eine solche erziehende Gerechtigkeit könnten die Vernunftwesen nicht zur Erlangung des höchsten Gutes gebracht werden.

Die Ausdrücke צַדִּיק, צֶדֶק, צְדָקָה, wodurch dieser Begriff im Hebräischen bezeichnet wird, haben so wenig als die entsprechenden griechischen *δίκαιος*, *δικαιοσύνη* philosophische Bestimmtheit. Sie umfassen nämlich das gesammte sittliche Rechtsverhalten, mit Frömmigkeit in Verbindung gedacht; dann braucht man sie auch für einzelne Aeußerungen dieses Rechtsverhaltens, von der Gütigkeit, der Wahrhaftigkeit und somit auch von der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne. Wird also Gott

Digitized by Google

צַדִּיק genannt, so wird er dadurch noch nicht als gerechter im eigentlichsten Sinne bezeichnet, sondern dies ergibt sich nur aus den Merkmalen, nach welchen diese Eigenschaft beschrieben wird. Der eigentliche Begriff der Gerechtigkeit ist nämlich nur alsdann bei diesem Worte anzunehmen, wenn Gott die צְדָקָה beigelegt wird, entweder als dem Gesetzgeber oder als Vergelter, wiefern er die Bösen bestraft, die Guten belohnt, und zwar nach genauer Proportion. Was nun das Erste betrifft, so erscheint Gott im universalen Sinne als gerechter Gesetzgeber, wiefern er allen Menschen ein Gesetz eingepflanzt hat, durch welches ihnen der Unterschied des Guten und Bösen, und daß Seligkeit und Unseligkeit im entsprechendsten Verhältnisse zu beiden stehen, bekannt gemacht wird. Diese universale Auffassung der gesetzgebenden Gerechtigkeit Gottes ist aber den Denkmälern des Hebraismus unbekannt: denn sie fassen dieselbe durchgängig nur in Beziehung auf das hebräische Gesetz. Von dieser Seite also wird jenes Attribut nur nach einer theokratisch-particularistischen Beschränkung von ihnen gefaßt. Was aber das Zweite betrifft, die vergeltende Gerechtigkeit, so wird sie allerdings nicht bloß aus einem particularistischen Standpuncte betrachtet; denn es finden sich Stellen, welche Gott als sittlichen Vergelter für alle Menschen darstellen. Dies letztere nun kann allerdings nicht gedacht werden, wenn nicht auch eine allgemeine göttliche Gesetzgebung für alle Menschen vorausgesetzt wird, denn ohne eine solche ist allgemeine Vergeltung undenkbar. Der Hebräer muß also allerdings wenigstens eine dunkle Ahnung gehabt haben von einem allgemeinen allen Menschen einwohnenden Gesetze Gottes, durch welches sie vergeltungsfähig werden, wenn sich gleich keine Stellen nachweisen lassen, in welchen diese Vorstellung sich bestimmt ausspräche. Die universale Auffassung der vergeltenden Gerechtigkeit aber, aus welcher wir dies folgern müssen, gibt sich zu erkennen, indem

1) ausgesagt wird, daß Gott die Menschen überhaupt so behandle, wie es ihr sittliches Verhalten verdiene. So heißt es Hiob **XXXIV, 11. 12.** von Gott:

> Nach dem Thun des Menschen vergilt er ihm,
> Nach seinem Wandel läßt er Jeden finden:

Digitized by Google

Fürwahr nicht unrecht handelt Gott,
Und der Allmächtige beugt nicht das Recht.

Anthropopathisch wird der Gedanke „ein Jeglicher habe das von Gott zu erwarten, was sein Verhalten verdiene" beschrieben, wenn es Ps. XVIII, 26. 27. von Gott heißt:

Mit dem Gütigen handelst du gütig,
Mit dem redlichen Manne verfährst du redlich,
Mit dem Lautern gehst du lauter um,
Doch dem Verkehrten zeigst du dich verkehrt.

worin der allgemeine Gedanke liegt: du verfährst mit einem Jeglichen nach Verdienst. Noch bestimmter wird Ps. XI, 5—7. ausgesagt, daß Gott die Bösen strafe, die Rechtschaffenen aber sein Angesicht schauen lasse oder beglücke. Daß nun dies nicht particularistisch sollte verstanden werden, zeigt V. 4., wonach ein solches Verfahren daraus abgeleitet wird, daß Gott die Menschen überhaupt überschaue und kenne. Dazu nun kommen

2) Stellen, in welchen Gott als der allgemeine Weltrichter שֹׁפֵט כָּל־הָאָרֶץ 1 Mos. XVIII, 25. dargestellt wird. Vgl. Ps. IX, 9. er richtet die Welt (תֵּבֵל) mit Gerechtigkeit; Jes. III, 13. Ps. XCVI, 13. Dies Gericht über alle Völker malt man sich gern unter dem sinnlichen Bilde einer menschlichen Gerichtshandlung aus. Gott setzt sich auf den hohen Richterstuhl (כִּסֵּא), die Völker werden zu seinen Füßen versammelt, Zeugen abgehört und der richterliche Urtheilsspruch feierlich verkündigt. So z. B. Ps. VII, 7 — 9. Mit solchen anthropopathischen Vorstellungen hängt es dann auch zusammen, wenn dem göttlichen Richter Rache und Zorn beigelegt werden, z. B. Nah. I, 2. 6. Ps. XCIV, 1.; oder wenn der richtende Gott als ein fressend Feuer beschrieben wird, Jes. XXX, 27. 5 Mos. IV, 24. Nach derselben bildlichen Vorstellung wird dann Jehova auch gefaßt als unparteiischer und unbestechlicher Richter, אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד[65]) welcher keine Person ansieht und keine Bestechung annimmt, 5 Mos. X, 17. Dasselbe ergibt sich endlich

3) aus den beigebrachten Motiven für diese sittliche Vergeltung; sie darf nämlich nicht daraus abgeleitet werden, daß

[65]) נָשָׂא פָנִים, πρόσωπον λαμβάνειν steht von dem Richter, wenn er beim Urtheile Rücksicht nimmt auf das Aeußere der Personen, ihre äußerlichen Verhältnisse, und mehr nach diesen, als nach Rechtsgründen entscheidet.

Digitized by Google

Gott von der Tugend der Menschen einen Vortheil, von ihrer Sünde aber Nachtheil habe, sondern durch beides schaden und nützen sich nur die Menschen unter einander selbst. So Hiob XXXV, 6 — 8.:

Sündigst du, — was thust du ihm?
Sind deiner Fehler viel, — was verwirkst du an ihm?
Handelst du gerecht, — was gibst du ihm?
Oder was empfängt er denn aus deiner Hand?
Auf Menschen nur, wie du, beziehet sich dein Frevel,
Auf Menschensöhne deine Redlichkeit.

Vgl. damit Kap. XXII, 2. 3. Der Grund derselben liegt vielmehr in der göttlichen Heiligkeit, denn

Zu rein sind seine Augen, als daß sie Böses schauen könnten,
Und Unrecht kann er nicht sehen. Hab. I, 13.

Unvollkommener erscheinen, zumal in der Auffassung der Geschichte, die Begriffe von einer erziehenden Gerechtigkeit Gottes. Wenn Gott alle Menschen bis auf acht vertilgt durch eine Wasserfluth, weil sie in Sünden gerathen sind; wenn er die Sodomiten, wegen ihrer Lasterhaftigkeit mit Feuer vom Himmel ausrottet; wenn er die Völker, welche ihn nicht verehren, vernichten läßt: so streiten solche Darstellungen mit der reinen Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, nach welcher sie sich der Strafen als sittlicher Erziehungs- und Bildungsmittel bedient. Reiner jedoch tritt diese Vorstellung in den prophetischen Schriften hervor, nur daß sie auch bei ihnen bedingt erscheint durch die theokratische Bildungsanstalt. In dieser Beziehung aber soll sie im zweiten Theil der Darstellung des Hebraismus zur Betrachtung kommen.

§. 29.

Die Herrlichkeit Gottes.

Den Inbegriff des göttlichen Wesens nach allen seinen erhabenen Attributen nennt der Hebräer die Majestät oder Herrlichkeit Gottes (כְּבוֹד אֵל). Diese Herrlichkeit Gottes ist zwar eine unsichtbare 2 Mos. XXXIII, 20., doch kündigt sie sich Gottgeliebten in Zeichen, wie im Abglanze an. So dem Mose 2 Mos. XXXIII, 21 — 23. XXXIV, 5. 6., dem

Digitized by Google

Elia 1 Kön. XIX, 11 — 13. In den Visionen der späteren Propheten zeigt sie sich daher symbolisch in sichtbarer Gestalt, so besonders bei Ezechiel I, 28. III, 23. XLIII, 2.; aber erst die späteren Juden denken sie sich als einen körperlichen Lichtglanz, welcher die Gottheit umgibt. Daher das Dogma von der Schechina, (שְׁכִינָה). Die Herrlichkeit Gottes erfüllte das heilige Gezelt bei seiner Einweihung 2 Mos. XL, 34. 35. und ruhet auf demselben 4 Mos. XIV, 10., und ebenso wiederum den Tempel 1 Kön. VIII, 11., und nach den prophetischen Visionen wohnt sie auch in dem neuen Jerusalem Ezech. XLIII, 1 — 12., sowie in dem zukünftigen Tempel, Kap. XLVIII, 35. Zugleich aber erfüllt sie auch die ganze Erde Jes. VI, 3., die Himmel verkünden sie durch ihren Bau Ps. XIX, 2., die himmlischen Wesen preisen sie in dem himmlischen Palaste Gottes Jes. VI, 3., besonders wenn sie sich offenbaret im Gewitter Ps. XXIX, 1 ff., sie ist etwas dem Jehova ausschließlich Zukommendes, er theilt sie mit keinem Andern Jes. XXVIII, 11.

Derselbe Begriff wird aber auch mit andern Ausdrücken bezeichnet. Das Deuteronomium setzt in der Regel גְּדֻלַּת יְהוָה, die Größe Jehova's, wo die früheren Gesetzsammlungen כְּבוֹד יְהוָה brauchen, vgl. Kap. III, 24. V, 21. IX, 26. XI, 2. Daher auch הָבוּ גֹדֶל לֵאלֹהֵינוּ Kap. XXXII, 3. für das gewöhnliche הָבוּ לַיהוָה כְּבוֹד שְׁמוֹ; bringt Jehova die Herrlichkeit seines Namens dar für: den Preis, welcher seiner Herrlichkeit, seiner höchsten Vollkommenheit gebührt. Vgl. Ps. XXIX, 1. 2. XCVI, 7. 8. Ebenso steht גְּדֻלָּה Ps. CXLV, 3., wo sie als eine unermeßliche geschildert wird. Auch wird der Begriff umschrieben durch הוֹד וְהָדָר Pracht und Majestät, welche Gott wie ein Gewand umgeben Ps. CIV, 1. Endlich erhalten auch die Wörter קָדוֹשׁ, קֹדֶשׁ diese Bedeutung und sie ist die vorherrschende bei ihnen (vgl. §. 26.).

Wiefern nun die Gottheit im Besitz der Herrlichkeit oder des Inbegriffs aller Vollkommenheiten ist, bedarf sie auch keines Dinges außer sich, sie ist in sich selbst vollständig, bedürfnißlos, allgenugsam. Gaben und Opfer bedarf Gott nicht, denn sein ist Alles Ps. L, 9 — 12. Jes. XL, 16.; kein Dienst kann ihn würdig feiern, kein Heiligthum seine Größe fassen Jes. LXVI, 1. 2. 1 Kön. VIII, 27.;

Digitized by Google

Rath und Unterricht kann ihm Keiner ertheilen Jes. XL, 13. 14. Die Anerkennung dieser Herrlichkeit von Seiten des Menschen wird bezeichnet durch כַּבֵּד לְשֵׁם יְהוָה, den Namen Jehova's d. i. Jehova selbst [66]) verherrlichen Ps. LXXXVI, 9., häufiger durch הִקְדִּישׁ יְהוָה Jes. VIII, 13. oder הִקְדִּישׁ אֶת־שֵׁם יְהוָה Jes. XXIX, 23. Jehova oder den Namen Jehova's heiligen d. i. ihn als den קָדוֹשׁ den Hehren, Herrlichen anerkennen. Die Betrachtung dieser göttlichen Herrlichkeit löset sich dann bei den Dichtern auf in das Gefühl der tiefsten Bewunderung und des festesten Vertrauens. Eine der schönsten Stellen dieser Art ist Ps. LXXIII, 23 — 28.

Zweiter Abschnitt.

Das göttliche Wesen nach seinem Verhältnisse zur Welt.

§. 30.

Allgemeine Vorerinnerungen.

Nach dem reinen Theismus wird das Wesen Gottes von Gegenständen außerhalb desselben auf ähnliche Weise unterschieden, wie der Mensch in seinem Bewußtsein sein Subject, sein Ich unterscheidet von dem Objecte, dem Nichtich. Lediglich durch diese Unterscheidung, welche den Pantheismus im göttlichen Wesen aufhebt, kann die Gottheit zu einem Gegenstande der Verehrung werden. Denn sobald sie aufgehoben wird, geht auch das menschliche Subject, das Ich, auf in das Object der Verehrung, die Gottheit, und der Mensch betet in Gott nur sein eigenes Ich an. Daher denn auch der Hebraismus und das Christenthum diese Unterscheidung auf's strengste festhalten. Der Inbegriff der Dinge außer Gott, als in sich

[66]) Die häufig vorkommende Umschreibung der Gottheit durch שֵׁם יְהוָה Name Jehova's, sagt soviel als der Inbegriff dessen, was man sich unter dem Gottesnamen denkt. Sie scheint dahin zu führen, daß der Hebräer eine Ahnung hatte, die menschliche Erkenntniß Gottes sei eine subjective, zusammengefaßt in Namen, durch welche der Mensch seine Vorstellungen von Gott bezeichne, ohne mit ihnen das objective Wesen Gottes, wie es an sich beschaffen ist, irgendwie bezeichnen zu können.

Digitized by Google

verbundenes Ganzes oder als Einheit gedacht, wird nun die Welt (תֵּבֵל, κόσμος) genannt. Gemeiniglich jedoch umschreibt der Hebräer diesen Begriff durch den Gegensatz הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, der Himmel und die Erde nach den beiden Hauptbestandtheilen der Welt, welche er unterscheidet. Das Verhältniß der Welt zu dem göttlichen Wesen faßt aber die Religion auf als ein durchgängig abhängiges und bedingtes. Die Welt ist nicht ein Unbedingtes (Absolutes), sondern bedingt durch das Wesen der Gottheit. Um aber diese Abhängigkeit oder Bedingtheit der Welt dem religiösen Bewußtsein deutlicher zu vergegenwärtigen, muß sie von zwei verschiedenen Seiten aus betrachtet werden. Die Welt kann nämlich theils ihrem Ursprunge, theils ihrer fortdauernden Einrichtung nach als abhängig von Gott betrachtet werden. Betrachtet man sie nun als ihrem Ursprunge nach bedingt durch das göttliche Wesen, so gelangt man zu dem Lehrstücke von der Schöpfung; faßt man sie nach der unter allen Veränderungen fortdauernden Harmonie ihrer Theile als ein Abhängiges, so erhält man das Lehrstück von der Vorsehung. Hier aber lassen sich wieder zwei Seiten für die religiöse Betrachtung unterscheiden. Hält man nämlich bei der Abhängigkeit der Welt bloß die Bedingtheit ihrer Fortdauer fest, so ergibt sich die Lehre von der Erhaltung; betrachtet man dagegen die Bedingtheit der Welt nach der Zusammenstimmung ihrer Theile und dem Zusammenwirken ihrer Kräfte, so erhält man die Lehre von der Regierung. Der Satz „die Fortdauer der Welt ist bedingt durch das absolute Wesen" bildet den Inhalt der Lehre von der Erhaltung; der Satz „die lebendige Zusammenstimmung der Welt zu Einem vollendeten Ganzen ist jederzeit bedingt durch das absolute Wesen" macht den Inhalt des Lehrstückes von der Regierung aus. Beide Sätze zusammengenommen geben den Artikel von der Vorsehung. Sonach zerfällt auch dies Hauptstück in zwei Abschnitte 1) von der Schöpfung und 2) von der Vorsehung.

Digitized by Google

Erstes Hauptstück.

Gott als Schöpfer der Welt betrachtet.

§. 31.

Mythische Grundlage dieser Vorstellung.

Den abstracten Satz, daß die Welt ihren Ursprung habe aus dem göttlichen Wesen, versinnlichen die hebräischen Urkunden durch eine mythische Einkleidung. Sie geben nämlich diesem metaphysischen Satze die Form eines historischen Berichtes, welcher die Art und Weise der Schöpfung erzählt. Mit zwei Mythen dieser Art wird ihr Gesetzbuch eröffnet. Die erste, entnommen aus der Urschrift Elohim 1 Mos. I, 1 — II, 3., die zweite, welche sich des Gottesnamens Jehova Elohim bedient, wahrscheinlich der Urschrift Jehova angehörig Kap. II, 4 — 25. Daß beide Relationen als Mythen zu betrachten sind, ergibt sich schon aus ihrem Inhalte; denn was sie als Thatsachen berichten, die Erschaffung der Welt, ist von einer solchen Art, daß es keine Zeugen zuläßt, kann daher auch niemals irgend eine historische Bedeutung erlangen, da es über alle mögliche Geschichte hinaus liegt. Daher darf man hier auch nicht einen gemischten Mythus, welcher von einer historischen Grundlage ausgeht, annehmen; denn das Einzige, was als solche historische Grundlage könnte betrachtet werden, die Wahrheit, daß durch einen göttlichen Willensact die Welt entstanden sei, gehört lediglich der Religion, nicht aber der Geschichte an. Durch die mythische Auffassung verlieren unsere Urkunden aber gar nicht an religiöser Bedeutsamkeit, vielmehr treten danach die religiösen Belehrungen, welche sie aufstellen wollen, weit deutlicher ins Bewußtsein und man entgeht den mancherlei Ungereimtheiten und Widersprüchen, in welche die historische Behandlungsweise derselben nothwendig verwickeln muß. Hinsichtlich ihrer Form ist zunächst festzuhalten, daß dieselbe bedingt ist durch die allgemeinen Gesetze eines erzählenden Vortrages, sowie durch die besondern ästhetischen Ansichten und religiösen Tendenzen, welche die Erzähler verfolgen. Eben deshalb darf man auch nur die allgemeinen leitenden Vorstellungen in diesen Erzählungen als solche festhalten, welche religiöse Bedeutung hatten. Dagegen muß man sich hüten, aus

Digitized by Google

jedem Zuge, jeder Wendung und Verknüpfung der Rede religiöse Begriffe ableiten zu wollen. Hinsichtlich der Darstellung und Anordnung nun, sowie auch hinsichtlich der Tendenz und Grundvorstellung unterscheiden sich beide Mythen von einander und es ist daher nothwendig, eine jede derselben für sich zu betrachten.

I) Die Schöpfungssage des Elohisten 1 Mos. I — II, 4.

Nach dieser Sage schafft Elohim Himmel und Erde im Anbeginn der Dinge V. 1., die Erde nämlich formt er aus einer ungeordneten Masse (תֹּהוּ וָבֹהוּ), welche mit Wasser und Finsterniß umhüllt ist V. 2. Auf dieses Chaos senkt sich zuerst der Geist Gottes brütend (מְרַחֶפֶת) d. i. erwärmend und belebend herab V. 3. So von göttlicher Lebenskraft durchdrungen bildet die ungestalte Masse sich alsdann zu festen Formen und Gestalten u. d zu Lebewesen aller Art aus, welche das göttliche Schöpferwort in verschiedenen Acten ins Dasein ruft. Solcher Acte werden sechs unterschieden, jeder von Abend und Morgen begränzt, also als eigentliche Tagewerke dargestellt, V. 5. 8. 13. 19. 23. 31. Durch den ersten Act wird das Licht hervorgebracht und von der Finsterniß geschieden; der zweite bewirkt eine Scheidung der Wasser durch das Firmament (רָקִיעַ) oder feste Himmelsgewölbe, wonach die Wasser vertheilt werden oberhalb und unterhalb dieses Firmamentes; durch den dritten Act erfolgt die Sonderung des festen Landes vom Meere; zugleich wird das feste Land mit den Erzeugnissen der Pflanzenwelt ausgestattet und die Kraft sich selbst fortzupflanzen in diese letzteren gelegt; der vierte Act stattet das Firmament aus mit seinen Zeichen und Lichtern, Sonne, Mond und Sterne; der fünfte füllet Luft und Wasser mit den ihnen angemessenen Lebewesen, den Vögeln und Fischen; der sechste endlich erzeugte die Lebewesen, welche sich auf dem festen Boden des Landes bewegen, die Landthiere und den Menschen. Bei der Erschaffung des Menschen aber sind besonders folgende Züge zu beachten: a) der Mann und das Weib (זָכָר וּנְקֵבָה) werden durch Einen Act, oder gleichzeitig erschaffen V. 27. b) Gott schafft sie nach seinem eigenen Gleichniß und Bilde V. 26. 27. c) er ertheilt ihnen die Herrschaft über

Digitized by Google

alle Geschöpfe der Erde V. 26. 28. d) er weiset ihnen sowohl, als den sämmtlichen Landthieren, die Erzeugnisse der Pflanzenwelt zur Nahrung an, ohne eine bestimmte Baumfrucht zu verbieten V. 29. 30. — Nach Vollendung dieser sechs Schöpfungsacte mustert dann Gott das Erschaffene und billigt es V. 31. Endlich am siebenten Tage ruhet er von seinem Werke und heiligt dadurch diesen Tag Kap. II, 1—3. — Ueber diesen Schöpfungsmythus ist nun noch Folgendes zu bemerken:

1) Die Frage, ob eine eigentliche Schöpfung der Materie oder bloß eine Umbildung der Form nach solle gelehrt werden, entscheidet sich bei näherer Betrachtung zu Gunsten der letzteren Meinung. Denn es wird V. 2. eine chaotische Masse beschrieben, aus welcher die Schöpfung erfolgt, und der allgemeine Satz V. 1.: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, faßt nur zusammen, was in der folgenden Erzählung seinen einzelnen Umständen nach berichtet wird, wie die Vergleichung von Kap. II, 1. zeigt. Auch das gebrauchte Zeitwort בָּרָא steht durchgängig, wie fabricavit, von der Ausbildung, Formung eines gegebenen Stoffes. Wie aber die formlose Masse, das Chaos, entstanden sei, darüber dachte unser alter Hebräer schwerlich nach. Die Vorstellung von einer vollständigen Schöpfung nach Form und Materie, oder von einer Schöpfung aus Nichts, darf man ihm aber um so weniger beilegen, da sie sich im Hebraismus überhaupt nicht vorfindet, sondern erst im Judaismus sich bildet.

2) Die Streitfrage, ob dieser Mythus eine Kosmogonie oder eine Geogonie, eine Bildung des Weltalls, oder blos eine Ausbildung des Erdkörpers beschreibe, läßt sich gleichfalls, sobald man nur unbefangen in den Standpunct des Verf. einzugehen weiß, ohne Mühe entscheiden. Wenn nämlich der Verf. Kap. I, 1. ankündigt, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, und dann Kap. II, 1. wiederholt, also habe Gott Himmel und Erde vollendet, so will er offenbar andeuten, daß seine Beschreibung die Entstehung des Weltalls oder κόσμος umfasse, — denn dies umschreibt der Hebräer durch Himmel und Erde —; er will also allerdings eine Kosmogonie geben, aber er gibt sie von einem beschränkten Standpuncte der Weltkunde aus. Daher erscheint ihm die Erde als

Digitized by Google

der Mittelpunct des Ganzen, als der einzige Weltkörper, und Alles wird nun ihretwillen hervorgebracht. Sonne, Mond und Sterne kennt er nicht als Weltkörper, sondern nur als Lichter, welche zugleich als Zeichen für die Zeiten dienen. Das Himmelsgewölbe erscheint ihm als eine feste Masse, an welcher die Himmelslichter umherlaufen und über welcher das Regenwasser sich sammelt.

3) Die Anordnung nach Tagewerken entspricht allerdings nicht dem reinen Begriffe der Schöpfung, welcher sich frei erhält von allen Beimischungen der Zeitbegriffe und mit der Richtung des göttlichen Willens auf das Dasein einer Welt dieses auch unmittelbar und nothwendig eintreten läßt. Aber diese Vorstellung, auch wenn sie die alte Welt bereits hätte fassen können, eignete sich doch nicht für eine dichterische Ausführung, wie man sie beim Mythus versucht. Eine solche sucht nämlich das Interesse zu gewinnen und den Schönheitssinn zu befriedigen durch successive Entwickelung, regelmäßiges Fortschreiten der Handlung, Anfang, Mittel und Ende der Darstellung. Dies nun hätte zwar auch durch eine Reihenfolge von Schöpfungsacten erreicht werden können, nur daß diese kein vollständiges dichterisches Bild abgegeben hätten. Dazu nämlich gehörte, daß auch der Zeitumfang jedes Actes bezeichnet wurde. Der Dichter wählte in dieser Absicht für die einzelnen Acte die Zeitlänge eines Tages, und für das gesammte Schöpfungswerk den Zeitumfang einer Woche, weil er auf diese Weise ein leicht zu übersehendes Zeitmaaß gewann, welches ihm weder der Monat, noch auch das Jahr gewähren konnte. Damit erreichte er aber auch zugleich den Zweck, daß er die Wochenabtheilung, welche sich ins höchste Alterthum hinauf verliert, auf eine neue und eigenthümliche Weise begründete.

4) Die Absonderung des siebenten Tages als Ruhetages läßt sich aus jenen Voraussetzungen allein noch nicht hinlänglich erklären, nach welchen der Verfasser vielmehr auf sieben Schöpfungstage hätte geführt werden müssen. Auch der ästhetische Gesichtspunct, nach welchem die Ruhe vom Werke zum Schlusse des Ganzen gehörte und daher einen Tag für sich forderte, kann nicht befriedigen, sobald man die Art näher betrachtet, wie dieser Ruhetag Kap. II, 1—3. eingeführt wird.

Digitized by Google

Denn Gott ruhet nicht nur an diesem Tage, sondern er heiliget ihn auch durch seine Ruhe. Die Sage will also den siebenten Tag als einen heiligen auszeichnen, und dies führt darauf, daß sie an den Sabbath gedacht habe. Sonach will dieses Schöpfungsgedicht auch nicht die Wocheneintheilung überhaupt, sondern bestimmter das theokratische Institut der Wochenabtheilung, nach welchem die siebentägige Woche mit einem heiligen Ruhetage, dem Sabbath, beschlossen ward, bestätigen. Da nun diese Einrichtung der Woche erst mit Moses eingeführt wurde; (wenigstens wissen die Vätersagen der Hebräer nichts von einer Sabbathfeier vor der sinaitischen Gesetzgebung,) so hat auch unser Schöpfungsmythus wahrscheinlich erst nach Mosis Zeiten die Form erhalten, in welcher ihn der Elohist zu Davids Zeiten aufzeichnete. Bei dieser Ausbildung des Mythus ging man aus von dem ächtmosaischen Tafelgesetz 2 Mos. XX, 11. vgl. XXXI, 17., wo sich schon die Vorstellung findet, daß Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen und am siebenten geruhet habe. Die Art und Weise, wie der Gang und Verlauf der Schöpfung in dieser Sage beschrieben wird, verräth also eine theokratische Tendenz: die heiligen Institute des Gottesvolkes sollen ihre Begründung schon durch den Verlauf des Schöpfungswerkes selbst erhalten. Den Abschnitt Kap. II, 1 — 3. für eine spätere Interpolation der Urschrift zu halten, ist nicht nur durchaus kein Grund vorhanden, sondern es streitet auch dagegen die Anlage des Ganzen, welche einen solchen Schluß nothwendig zur Vollendung forderte. Endlich

5) Die Reihenfolge und Abtheilung der einzelnen Massen im Schöpfungswerke betreffend, so ließ sich der Dichter dabei schwerlich von der physikalischen Wahrscheinlichkeit leiten, daß die Geschöpfe etwa nach dieser Folge und Abtheilung möchten ins Dasein gerufen sein, denn eine solche Wahrscheinlichkeit konnte kaum gedacht werden. Auch die von Herder[67]) geistvoll durchgeführte Ansicht, daß dem Dichter dabei das Bild des werdenden Tages und der Art, wie mit dem erwachenden Morgen die Massen der Gegenstände allmählig sich entwickeln und hervortreten, vorgeschwebt habe, läßt sich ohne Künstelei

67) Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts.

Digitized by Google

nicht durchführen. Leonh. Hug[68]) verfolgte die scharfsinnige Vermuthung, daß der Dichter dabei Rücksicht genommen habe auf die Naturkräfte der Naturgegenstände, deren symbolischer Verehrung im ägyptischen Cultus die einzelnen Wochentage gewidmet waren; aber die Zeugnisse, welche er für die angenommene Ordnung des ägyptischen Cultus beibringt, sind theils nicht deutlich und entscheidend, theils nicht glaubwürdig genug. Am einfachsten hat Ph. Buttmann[69]) diese Frage gelöst durch die Voraussetzung, daß der Dichter bei seiner Anordnung und Eintheilung der Massen sich lediglich von dem poetischen Interesse strenger Symmetrie und des Ebenmaaßes der Glieder, oder von dem Gesetze des Parallelismus habe leiten lassen. Das ganze Schöpfungswerk nämlich unterscheidet der Dichter nach dem Parallelismus in zwei Hauptglieder, welche genau parallel sind und gleiche Unterabtheilungen haben: 1) die Schöpfung der unbeseelt gedachten Natur und 2) die der beseelt gedachten. Jene beginnt mit der Erschaffung der unbeseelt gedachten Lichtmasse, diese mit der Erschaffung der beseelt gedachten Lichte, Sonne, Mond und Sterne; dann folgen in dem ersten Hauptgliede zwei sich genau parallel laufende Schöpfungsacte, von der einen Seite Firmament und Erde geschieden aus dem Chaos, von der andern Seite die Erde geschieden in Land und Meer. Denselben untergeordneten Parallelismus stellt aber auch das zweite Hauptglied auf, nämlich von der einen Seite Belebung von Meer und Luft oder Erschaffung der Fische und Vögel; von der andern Seite Belebung des festen Landes oder Erschaffung der Landthiere und des Menschen. Die Gruppirung des ganzen Schöpfungsgemäldes läßt sich also aus dem in der hebräischen Poesie herrschenden Grundgesetze des Parallelismus vollständig erklären und daher wird es denn allerdings wahrscheinlich, daß auch der Dichter sich von diesem Gesetze bei der Entwerfung desselben habe bestimmen lassen.

II) Die Schöpfungssage des Jehovisten 1 Mos. II, 4 — 25.

Dieser Abschnitt ist von dem vorigen äußerlich getrennt

68) De opere sex dierum commentatio. Friburg. 1821. 4.

69) Ueber die beiden ersten Mythen der mosaischen Urgeschichte. Mythologus I. S. 122 ff.

Digitized by Google

durch eine besondere Ueberschrift, innerlich unterscheidet er sich durch den Gebrauch des Gottesnamens Jehova Elohim, dann aber auch durch seine Ansicht des Schöpfungswerkes selbst. Der Bearbeiter dieser zweiten Mythe richtet sein Hauptaugenmerk auf die Erschaffung des Menschen, daher die übrigen Schöpfungsacte bei ihm weit dürftiger sich darstellen. Der Gang, welchen das Schöpfungswerk hier nimmt, ist nämlich folgender; Im Anbeginn ist die Erde leer und unfruchtbar, Gott befruchtet sie durch einen Nebel, worauf die Gewächse hervorsprossen (V. 5. 6.), dann folgt sofort die Erschaffung des Menschen. Gott nämlich bildet anfänglich den Mann aus Erdenleim und bläset ihm darauf den Oden des Lebens in die Nase (V. 7.); da der Mensch nicht allein bleiben soll, so bildet Gott aus der Erde zu seiner Gesellschaft alle Gattungen von Thieren; der Mann jedoch findet unter ihnen keinen passenden Gefährten (V. 18. — 20.). — Nun erst bildet Gott das Weib aus einer Rippe des Mannes, führt sie ihm zu und der Mann erkennt in ihr seine eigentliche Gefährtinn, welcher er den Namen אִישָׁה beilegt, weil sie vom Manne אִישׁ genommen worden (V. 21 — 23.).

Die Verschiedenheit dieser Ansicht des Schöpfungswerkes von der in der ersten Mythe herrschenden springt in die Augen. Vor Allem verdienen folgende Differenzen Beachtung: 1) Nach der ersten erfolgen alle Schöpfungsacte unmittelbar, Gott spricht „es werde!" und das Werk steht auch da; die zweite Sage dagegen erwähnt überall mittelbare Schöpfungs- oder vielmehr Bildungsacte: Gott befruchtet die Erde durch die Feuchtigkeit, und nun läßt die Erde die Gewächse hervorsprossen — also eine in der Erde selbst liegende Erzeugungskraft; der Mann ferner wird gebildet aus dem Erdenleime (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה V. 7.), die Thiere wiederum מִן הָאֲדָמָה (V. 19.), das Weib aus der Rippe (הַצֵּלָע V. 22.) des Mannes. 2) Der Mann erscheint hier als der Zweck der ganzen Schöpfung; die Gewächse müssen hervorsprossen, damit ihm Gott einen Lustgarten pflanze (V. 5. 6. 8.); die Thiere werden gebildet, damit er ähnliche Wesen zur Gesellschaft habe (V. 18.); auch das Weib wird blos um seinetwegen geschaffen. 3) Die Ordnung und Reihenfolge der Schöpfungsacte ist gleichfalls verschieden. Nach dem zweiten Mythus folgen sie sich so:

Digitized by Google

a) die Gewächse, b) der Mann, c) die Thiere, d) das Weib; der erste Mythus aber läßt die Thiere früher als den Menschen, und Mann und Weib durch denselben Schöpfungsact hervorgebracht werden. 4) Die erste Sage läßt es ebenso unbestimmt, wie viel Menschen Gott ursprünglich geschaffen habe, als sie die Zahl der erstenschaffenen Thiere nicht angibt. Wenn sie nämlich Kap. **I, 27.** erzählt: Gott schuf den Menschen, אֶת־הָאָדָם, Mann und Weib schuf er sie (אֹתָם), so zeigt schon das Uebersspringen in den Plural אֹתָם, daß אָדָם collective von Mehreren stehe, und da nun nicht ausdrücklich folgt, Einen Mann und Ein Weib, ja nicht einmal die nähere Bestimmung durch den Artikel, den bestimmten Mann und das Weib, sondern ganz unbestimmt Mann und Weib oder männlich und weiblich schuf er sie, so erfahren wir auch von ihr gar nicht, ob ursprünglich nur Ein, oder ob mehrere Menschenpaare erschaffen worden sind. Dagegen läßt die zweite Sage den Mann und das Weib durchgängig als einzelne Personen handeln, und indem sie das Weib noch näher als אֵם כָּל־חָי, die Mutter alles Lebenden, bezeichnet (**III, 20.**), zeigt sie deutlich an, daß sie aus einem einzigen ursprünglichen Paare die sämmtlichen Menschen ableite. Der so lebhaft geführte Streit, ob die Protoplasten nur ein einziges Paar oder mehrere gewesen seien, wird also durch die zweite Sage für die Annahme eines einzigen Paares entschieden und nur nach der ersten bleibt die Antwort unentschieden [70]). 5) Endlich der besondere Mythus von der Erschaffung des Weibes aus einem Gliede des Mannes scheint, wenn man Kap. **II, 23.** vergleicht, lediglich einem etymologischen Versuche seinen Ursprung zu verdanken. Wahrscheinlich entstand aus derselben Quelle auch die Ueberlieferung, daß der erste Mensch (אָדָם) aus der Erde (מִן הָאֲדָמָה) sei gebildet worden Kap. **II, 7.** Man wollte damit den Ursprung des Wortes אָדָם erläutern und machte aus der Etymologie eine Geschichte, wie dies so häufig in der Volkssage geschieht. Für diese Voraussetzung spricht der Cha-

[70]) Vgl. für die Ansicht, daß die Erschaffung einer größeren Anzahl Menschen in unsern Mythen gelehrt werde Bruns über die ältesten Sagen von Entstehung der Menschen in Paulus' neuem Repertorium für biblische und morgenländ. Litteratur, Bd. II. S. 197 — 209.; dagegen Leonh. Justi in Paulus' Memorab. 5 St.

Digitized by Google

rakter des Jehovisten, welcher solche etymologische Sagen liebt. Vgl. folgende Stellen seiner Urschrift: Kap. IV, 1. XI, 9. XIX, 20. 22. 37. 38. XXV, 25. 26.

§. 32.

Doctrinelle Behandlung der Lehre vom Weltschöpfer.

Es fragt sich zunächst, welchen Einfluß jene beiden Sagen auf die doctrinelle Fassung des Dogma's unter den Hebräern ausübten? Hier nun muß bemerkt werden:

1) daß die beiden Sagen zu Grunde liegende religiöse Vorstellung, Gott habe alles Sichtbare im Himmel und auf Erden erschaffen, von allen Dichtern und Propheten auf's strengste festgehalten wird. Die Vorstellung von der Einheit des Weltschöpfers und daß Jehova der einige Weltschöpfer sei, ist durchaus herrschendes Dogma. Vgl. Ps. XXIV, 1. 2. XXXIII, 6. CXXI, 2. Hiob XXVI, 7 ff. Jer. X, 12. Jes. XLV, 18. Ps. CII, 26.

2) Einzelne Züge aus jedem der beiden Mythen werden auch späterhin beibehalten und kommen öfter wieder vor. Dahin gehören a) aus dem ersten Mythus die Vorstellung, daß Gott Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen und am siebenten geruhet habe. Sie findet sich nur im Gesetzbuche, und zwar in den Stücken desselben, welche zu den ältesten gehören und wahrscheinlich von Moses selbst herrühren 2 Mos. XX, 11. XXXI, 17. Schon §. 31. wurde bemerkt, daß diese Gesetzesstellen wahrscheinlich unserm spätern Mythus seine eigenthümliche Form gaben. Andere aus demselben geflossenen Reminiscenzen sind Ps. XXXIII, 6 — 9., wo das Erhabene „er sprach — und es ward" dichterisch erweitert wird; Ps. VIII, 4 — 9., wo die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott und seine Herrschaft über die Erdgeschöpfe auf ähnliche Weise, wie im elohistischen Mythus 1 Mos. I, 26 — 28. geschildert wird. Seine Vorstellung endlich, daß Gott Alles gut erschaffen habe, Kap. I, 31., trifft man wieder in einem jüngeren Buche, Koh. III, 11. b) Aus dem jehovistischen Mythus floß wahrscheinlich die Vorstellung von einer erzeugenden Kraft der Erde selbst, durch welche die Gewächse entstanden Ps. XC, 1. vgl. mit 1 Mos. II, 5. 6.; ferner die Vorstel-

Digitized by Google

lung, daß Gott den Menschen aus Erde erschaffen habe 1 Mos. II, 7. Hiob X, 9. XXXIII; 6. Jes. XLV, 9., daher er zur Erde wieder zurückkehren müsse, aus welcher er genommen wurde Koh. XII, 7. 1 Mos. III, 19.; endlich die Vorstellung, daß der Mensch durch einen Hauch Gottes belebt werde Hiob XXXIII, 4., und daß der Lebenshauch in seiner Nase wohne Hiob XXVII, 3., genommen aus 1 Mos. II, 7.

3) Neben diesen Aehnlichkeiten stößt man jedoch auf Verschiedenheiten, welche zeigen, daß man die alten Schöpfungssagen frei behandelte und nach dichterischem Bedürfnisse umgestaltete. Dies erhellt aus Ps. CIV, denn sowohl die Ordnung und Folge der schöpferischen Acte, als auch die Vertheilung der Massen des Erschaffenen stellen sich in diesem Schöpfungshymnus in mehren Beziehungen anders dar, als in jener alten Sage. Beide nämlich folgen sich nach dieser Ordnung und Vertheilung: 1) das Licht (V. 2.), 2) Unterschied von Firmament und Erde (3—5.), 3) Scheidung von Land und Meer (6—9.). 4) die Pflanzen (14—16.), 5) die Himmelszeichen (19.), 6) die Thiere und der Mensch (20—23.). Die Anzahl der Schöpfungsacte ist hier im Allgemeinen dieselbe, aber die Vertheilung im Einzelnen ist abweichend. Die Hervorbringung der Pflanzen nämlich, welche der Mythus zum dritten Tagewerke rechnet und mit der Scheidung von Land und Meer verbindet, sondert der Dichter in der Betrachtung als eigenen Act, und die Massen des fünften und sechsten Tagewerks faßt er dagegen zusammen. Auffallender noch ist die Abweichung Hiob XXXVIII, 4—7., nach welcher Stelle die Sterne schon vorhanden waren, als Gott den Grund legte zum Bau der Erde, während sie nach dem ersten Schöpfungsmythus das Werk des vierten Tages waren.

Bei der seltenen und freien Benutzung dieser Schöpfungsmythen unter den Hebräern frägt es sich, ob sie ihrer ersten Bildung nach unter ihnen selbst entstanden seien oder ihren Ursprung aus einem auswärtigen Religionssysteme genommen haben. Manche Analogieen, besonders mit dem elohistischen Mythus, auf welche man in den Kosmogonieen und Androgonieen der Aegyptier, Phönitier und Perser stößt, scheinen die letztere Vermuthung zu bestätigen. Man vergleicht den über dem Chaos brütenden Gottesgeist der Hebräer mit dem

Digitized by Google

Weltenei, welches der ägyptische Urgott Cneph ausbrütet [71]), zumal die Vorstellung vom Weltenei auch bei den Indern und in der orphischen Theologie sich vorfindet. Größere Verwandtschaft noch verräth die Kosmogonie der angränzenden Phönicier [72]), wornach ein *Κολπία* (קוֹל יְהוָה, Stimme des Mundes Gottes,) mit seiner Gattin *Βααὼ* (בֹּהוּ) die Welt, Ulam (עוֹלָם) erzeugt hat. Hier liegt offenbar der Anfang unserer ersten Schöpfungsmythe zu Grunde, aber nach polytheistischen Ideen umgeformt. Aus dem Schöpfungsworte und dem Chaos werden Personen gebildet, welche sich vereinigend die Welt erzeugen. Am auffallendsten ist die Uebereinstimmung mit der persischen Zendlehre. Nach ihrer Kosmogonie nämlich erfolgt die Erschaffung der Lichtwelt des Ormuzd nach ganz ähnlicher Ordnung und Anzahl der Schöpfungsacte, wie bei dem Elohisten, Ormuzd nämlich bringt hervor 1) die Himmel, 2) das Wasser, 3) die Erde, 4) die Pflanzen, 5) die Thiere, 6) die Menschen [73]). Diese Uebereinstimmung ist zu durchgreifend, als daß sie eine bloß zufällige sein könnte; sie setzt Abhängigkeit voraus. Um indeß die Quelle der Uebereinstimmung auszumitteln, muß festgehalten werden 1) daß der hebräische Schöpfungsmythus seiner Grundform nach schon im Dekalog, also in einer anerkannt ächt-mosaischen Urkunde sich vorfindet; 2) daß das Zeitalter Zoroasters nicht über Cyaxares I., König von Medien, etwa gleichzeitig mit Hiskia, hinausreicht, also um Vieles jünger ist, als Moses; 3) daß der Theil des Zend-Avesta, welcher diese Kosmogonie enthält, nämlich der Tractat Bun-Dehesch genannt, zu den jüngsten Bestandtheilen dieser Sammlung altpersischer Religionsschriften gehört und auf keinen Fall bis auf Zoroaster selbst kann zurückgeleitet werden. Bei solchen Verhältnissen spricht denn allerdings die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß der hebräische Mythus die Quelle gewesen sei, aus welcher die jüngere persische Kosmogonie floß.

Die religiösen Grundbegriffe endlich, welche sich aus der Vergleichung der mythischen Grundlage dieses Dog-

71) Vgl. Eusebii Praep. evang. III, 11. p. 115.

72) Nach dem Zeugniß des phönicischen Priesters Sanchuniathon bei Eusebius, Praep. evang. I. 10. p. 34. Die Aechtheit dieser vorgeblichen Fragmente aus Sanchuniathon unterliegt aber manchem Zweifel.

73) Vgl. Bun-Dehesch Nr. I. bei Kleuker, Zend-Avesta III. S. 59.

Digitized by Google

ma's mit der Behandlung desselben bei den Dichtern und Propheten ergeben, lassen sich unter folgende Puncte zusammenfassen:

1) Gott hat im Anbeginn alles Sichtbare zu festen Formen und Gestalten ausgebildet; ob auch seinem Grundstoffe nach hervorgebracht, darüber bestimmt die Speculation nichts.

2) Diese Umbildung ist unmittelbare Wirkung des göttlichen Willensactes. Wie Gott sprach, so stand auch das Geschöpf in seiner bestimmten Form da.

3) Alles von Gott Erschaffene ist gut d. h. es entspricht vollkommen seinem bestimmten Zwecke.

4) Der Mensch hat gleich bei der Erschaffung große Vorzüge erlangt; Gott hat ihn nach seinem Gleichniß und Bilde geschaffen, er hat ihm seinen Geist eingehaucht, er hat ihm die Herrschaft verliehen über alle Geschöpfe der Erde.

5) Der Mensch ist aus einem vergänglichen Stoffe gebildet worden und daher selbst der Vergänglichkeit unterworfen.

Zweites Hauptstück.

Gott als Erhalter und Regierer der Welt. (Vorsehungslehre).

§. 33.

Allgemeine Vorerinnerungen.

1) Die Lehre von der Vorsehung faßt die Welt nach ihrer Fortdauer und allen Bestimmungen des Verhältnisses ihrer Theile als von dem göttlichen Wesen abhängig. Daraus folgt dann, daß Beides dem Wesen der höchsten Vollkommenheit vollständig entsprechen müsse. Sonach wird das Weltganze wie jeder seiner Theile so lange fortdauernd gedacht, als es der Endzweck der höchsten Vollkommenheit fordert. Alle Verhältnisse der einzelnen Theile des Ganzen sind so geordnet, wie sie am sichersten den ihnen eigenthümlichen Grad der Vollkommenheit erreichen und zugleich zur vollständigsten Zusammenstimmung des Ganzen beitragen können. Die Erhaltung und Regierung der Welt muß mit Einem Worte die vollkommenste sein, wenn sie von Gott abhängig ist. Nun aber führt die

Digitized by Google

Betrachtung der wirklichen Verhältnisse in der Welt auf das Vorhandensein von Unvollkommenheiten, welche mit jener Voraussetzung zu streiten scheinen. Soll also eine Begründung der Vorsehungslehre möglich werden, so muß sich von diesen Unvollkommenheiten zeigen lassen, daß sie bloß scheinbare, nicht wirkliche seien. Dies nun ist die Aufgabe der sogenannten Theodicee, welche sonach einen wesentlichen Bestandtheil der Vorsehungslehre bildet. Auch im Hebraismus spielt diese Theodicee als Begründung der Vorsehungslehre eine wesentliche Rolle.

2) Die Erhaltung und Regierung kann entweder erfolgen durch die fortdauernde Wirksamkeit der ursprünglich in die Natur gelegten lebendigen und wirksamen Kräfte, d. i. durch die Naturgesetze, oder durch das unmittelbare Eingreifen der anhaltenden und regierenden Macht. Wiefern nun die Erhaltung und Regierung der Welt durch die Naturgesetze bedingt gedacht wird, stellt sich die Vorsehung dar als eine mittelbare, von welcher eine unmittelbare, welche die Gesetze selbst ursprünglich feststellte und fortdauernd in ihrer Wirksamkeit erhält, unterschieden wird. Diese Unterscheidung aber hält der Hebräer in der Regel nicht fest, indem er fast alle einzelnen Veränderungen in der Welt unmittelbar auf die göttliche Regierung zurückführt, nicht aber aus allgemeinen Naturgesetzen ableitet. Daher hält er es für möglich, daß Ereignisse erfolgen können, welche aus dem Naturzusammenhange heraustreten und das Eintreten oder die Erschaffung neuer und nur für diesen Fall wirkender Naturkräfte voraussetzen. Indem er nun solche Ereignisse als Zeichen (אוֹתוֹת) der unmittelbar wirkenden Gotteskraft zur Beglaubigung der Offenbarung eintreten läßt, ist von ihnen in der Offenbarungslehre zu handeln.

3) Auch in der Vorsehungslehre der Hebräer ist die universale Auffassung von der theokratisch-particularistischen zu unterscheiden. Nach der ersteren wacht die göttliche Vorsehung über die Erhaltung und Regierung des gesammten Weltalls und gibt sich in diesem zu erkennen; nach der letzteren sorgt sie für die Erhaltung und Regierung des Volkes der Hebräer insbesondere nach Maaßgabe des göttlichen Königthums in Israel.

4) Der Endzweck der Vorsehung Gottes ist die vollkommenste Proportion zwischen Sittlichkeit und Seligkeit unter den

Digitized by Google

Vernunftwesen zu bewirken. Betrachtet man nun das Lehrstück von der Vorsehung aus diesem Gesichtspuncte, so fällt es mit der Lehre von der Vergeltung zusammen. Der Hebräer hält diesen Gesichtspunct gleichfalls fest und verbindet die Vergeltungslehre auf das Innigste mit der Vorsehungslehre. Indessen wirkt hier sein theokratischer Particularismus noch stärker ein und nur sehr selten wird, wie im B. Hiob, die Vergeltungslehre aus einem universalen Standpuncte betrachtet. Nach der nationellen Ansicht nämlich ist die genaue Proportion von Sittlichkeit und Seligkeit eben nur in der irdischen Theokratie, welche sich auf den Staat der Hebräer beschränkt, vollständig vorhanden.

5) Die Vorsehungslehre der Hebräer unterscheidet gleichfalls die Erhaltung und Regierung des Alls, oder Gott als den Erhalter und Regierer des Alls, obwohl diese Distinction nicht immer streng in ihr festgehalten wird.

§. 34.

Gott als Erhalter der Welt.

Die Erhaltung der erschaffenen Dinge, wiefern sie durch ihren Schöpfer, das unbedingte Wesen, bedingt ist, kann entweder in Beziehung auf das Ganze derselben (die Welt), oder in Beziehung auf einzelne Creaturen betrachtet werden. In der letztern Hinsicht richtet sich dann die Betrachtung natürlich vorzugsweise auf die Erhaltung des menschlichen Geschlechtes und des einzelnen Menschen. Beide Betrachtungsweisen kennt auch der Hebraismus.

1) Die Erhaltung des Ganzen ist von Gott abhängig. Es ist der Lebenshauch Gottes (רוּחַ), welcher stets neue Schöpfungen hervorruft und das Angesicht der Erde täglich erneuert, sowie dagegen Alles hinschwindet, sobald ihm Gott seinen Lebenshauch entzieht Ps. CIV, 29. 30. Er ist es, welcher tödtet und belebet, יְהוָה מֵמִית וּמְחַיֶּה 1 Sam. II, 6. Er sorgt aber auch für die Erhaltung des Ganzen, indem er den zerstörenden Naturkräften bestimmte Schranken anweiset, Ps. LXV, 8., durch den Naturlauf stets neue Erzeugungen der Geschöpfe möglich macht Ps. LXV, 10 — 14., und allen Lebewesen die angemessene Nahrung bereit hält, so daß sie sich aus seinen

Digitized by Google

Händen sättigen, Ps. CIV, 27. 28. CXLV, 16. Hiob XXXVIII, 41.

2) Die Erhaltung des Menschen ist von Gott abhängig. Er weiß nicht nur, wie lange das Leben des Menschen dauern wird Ps. XXXIX, 5., sondern er hat auch seinem Leben das bestimmte Ziel gesetzt: er hat seine Tage bestimmt und die Zahl seiner Monden gemessen, Hiob XIV, 5., noch ehe der Mensch geboren wurde Ps. CXXXIX, 16. Symbolisch wird dies dargestellt, indem man der Gottheit ein Buch der Lebenden (סֵפֶר חַיִּים)[74]) beilegt, in welches sie die Geborenen einträgt Ps. CXXXIX, 16., aus welchem sie die Verstorbenen auslöscht 2 Mos. XXXII, 32. und worin Gute und Böse gesondert stehen, Ps. LXIX, 29. Jehova trägt aber auch Sorge für die Erhaltung des Menschen, theils indem er ihm die Mittel darreicht um sein Leben zu fristen und sich desselben zu erfreuen, — er läßt das Kraut hervorsprossen zu Nutz des Menschen, das Brot, welches ihn nährt, und den Wein, welcher sein Herz erfreut, Ps. CIV, 14. 15. —; theils indem er ihm unter Lebensgefahren nahe ist mit seinem erhaltenden Schutze. Der göttliche Schutz wird ihm schon bei der Geburt zu Theil, Gott ziehet den Menschen aus dem Mutterleibe hervor und ist seine Zuflucht an der Brust der Mutter, Ps. XXII, 10. 11. LXXI, 6. Vor Allem aber haben sich seine Lieblinge eines solchen erhaltenden Schutzes zu erfreuen und voll Vertrauen auf denselben können sie auch unter den größten Gefahren ruhig und sicher sein, Ps. XCI.

§. 35.

Gott als Regierer der Welt.

Daß die Regierung der Welt von Gott abhängig sei, gibt der Hebräer dadurch zu erkennen, daß er die mannigfachen Veränderungen der Dinge, welche die Erfahrung und Beobachtung darbieten, unmittelbar auf Gott als die bewirkende Ursache zurückführt. Dies geschieht

1) mit dem gesammten regelmäßigen Naturlaufe und dem Eintreten aller einzelnen Naturphänomenen. Diese nämlich

74) Das Bild ist entlehnt von den verschiedenen Arten der Bürgerrollen, derer man sich dazumal in den Staaten bediente.

Digitized by Google

werden nicht nur unmittelbar auf Gott zurückgeführt, sondern es wird zugleich auch auf die Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Macht hingewiesen, welche sich in ihrer Folge und Vertheilung, ihren Ursachen und Wirkungen offenbaren, um die göttliche Regierung von dieser Seite aus ihren Eigenschaften nach als eine höchst weise, gütige, gerechte und mächtige darzustellen. Die merkwürdigsten Schilderungen dieser Art enthält das B. Hiob, vor Allem der Abschnitt Kap. **XXXVI, 26 — XXXVIII, 13.** Nach diesem Dichtergemälde ist es Gott, welcher die Wolken aus Nebel bildet, den Regen fallen läßt und so vertheilt, daß er durch denselben bald züchtiget, bald belohnt, welcher über das Feuer herrschet und dasselbe zu seinen Zwecken braucht, welcher wunderbar thronet im Gewitter, dessen Stimme der Donner ist, der den Schnee zur Erde herabfallen läßt, Stürme, Kälte, Frost herbeiruft und aller dieser Naturereigniſſe sich bedient nach weiser Lenkung zur Erreichung sittlicher Zwecke. Vgl. damit die ähnliche Schilderung **Kap. XXXVIII, 22 — 38.** Aehnliche allgemeine Beschreibungen dieser Art, nur nicht so ausgeführt, liest man **Amos IV, 13. V, 8. Ps. CXLV, 11 — 21.**, in der letzteren Stelle angeknüpft an die theokratische Vorstellung vom Königthume Jehova's. Vor Allem aber wird die Herrschaft Gottes über Naturkräfte anerkannt in der furchtbaren Erscheinung des Gewitters. Vgl. die schönen Beschreibungen **Ps. XXIX.** und **Hiob XXXVII, 2 — 5.** Daß die vom göttlichen Willen abhängigen Wirkungen der Naturkräfte zu sittlichen Endzwecken, zur Strafe und Belohnung erfolgen, ist aber auch die herrschende Grundidee sowohl im Gesetzbuche als bei den Geschichtschreibern. Die Ueberlieferungen des Gesetzbuches lassen eine große Wasserfluth von Gott bewirkt werden zur Bestrafung einer sündigen Welt, den Regenbogen hervortreten als Zeichen der göttlichen Versöhnung, von himmlischem Feuer lassen sie die verworfenen Städte Sodom und Gomorrha verzehrt werden, unter Donner und Blitz gibt sich nach ihnen Gott auf dem Sinai kund, die Erde öffnet sich, um die Empörer gegen das Gesetz zu verschlingen. In dem Fluche des Gesetzes **3 Mos. XXVI. 5 Mos. XXVIII.** wird dem Volke göttliche Züchtigung durch Landplagen, wie sie aus der Leitung der Naturkräfte hervorgehen, gedroht. Bei den Geschichtschreibern lesen

Digitized by Google

wir häufig, wie solche Landplagen wirklich zur Züchtigung des Volkes eingetreten seien. Durchgängig also herrscht der Grundgedanke, daß die gesammte Naturordnung unmittelbar vom göttlichen Willen abhängig sei und von diesem so regiert werde, daß sittliche Endzwecke dadurch erreicht werden. Aber

2) auch solche Veränderungen, welche weder durch die gesetzmäßige Naturordnung noch durch den freien Willen der Vernunftwesen bestimmt erscheinen, oder das Zufällige nach menschlicher Ansicht der Dinge leitet der Hebräer auf Gott zurück, womit sich ihm dann auch der eigentliche Begriff des Zufalls verliert oder der Zufall zur göttlichen Schickung und Fügung wird. Dahin gehört besonders die Entscheidung durch das Loos, welche unmittelbar von Gott abhängig gedacht wird Spr. XVI, 33. Daher denn auch nach dem B. Josua die Vertheilung der Besitzthümer der Stämme und Familien durch das Loos erfolgt, in welchem Gott seinen Willen zu erkennen gibt; Gott ist es, welcher jedem das Loos fallen läßt, Ps. XVI, 5. 6.

3) Unter der Leitung und Regierung des göttlichen Willens stehen ferner alle die intellectuellen und sittlichen Kräfte, mit welchen Gott die Vernunftwesen begabt hat. Daß alle diese Kräfte auf den Geist Gottes zurückgeführt werden, welcher sich in ihnen äußert, mußte schon §. 23. gezeigt werden. Demnach werden nun auch die Aeußerungen dieser Kräfte von einer Leitung durch den göttlichen Willen abhängig gedacht. Diese wird jedoch unter solchen Beschränkungen gefaßt, daß die Freiheit des Menschen damit bestehen kann. Der Entschluß oder die Willensbestimmung wird nämlich immer als etwas von dem Menschen selbst Ausgehendes gedacht, die Ausführung desselben aber, die That, steht unter der Abhängigkeit von der göttlichen Regierung, der Mensch denkt seinen Weg aus, aber Gott lenkt seine Schritte, Spr. XVI, 9. Daher die so häufig vorkommende Aeußerung, daß Gott die Pläne, Gedanken, Rathschläge der Völker oder einzelner feindlich gesinnter Menschen vereitelt habe. Endlich aber leitet Gott die Folgen der Handlungen nach seinem freien Willen, nicht nach den Absichten der Menschen; eine Handlung, welche böse gemeint war, muß nach Gottes Fügung gute Folgen nach sich ziehen 1 Mos. L, 20. Ein allgemeiner Einfluß Gottes auch auf die Entschlüsse und

Digitized by Google

Gesinnungen des Menschen wird jedoch keineswegs geläugnet; so heißt es Spr. XXI, 1.: das Herz des Königs ist in Gottes Hand und er leitet es gleich Wasserbächen. Allgemein gefaßt streitet die Annahme eines solchen Einflusses nicht mit dem Vermögen der Willensfreiheit, so lange unbestimmt gelassen wird, ob man sich jenen Einfluß als einen determinirenden und ausschließlich wirkenden, oder bloß als einen dirigirenden und auf moralische Weise mitwirkenden zu denken habe.

Da nun nach dieser Ansicht überhaupt alle und jede Veränderungen durch die Regierung Gottes erfolgen, so muß auch das Verhältniß, in welches sie zu dem Wohlsein der Menschen überhaupt oder des einzelnen Menschen stehen, aus demselben Standpuncte der Abhängigkeit betrachtet werden. Das physisch Böse und Gute, die Leiden und Freuden des Lebens stehen also unter der Leitung und Regierung Gottes; vgl. Klagl. III, 38. Jes. XLV, 7. Koh. VII, 14. 15., wegen des Uebels insbesondere Amos III, 6. Daher werden denn auch in der Geschichte fast alle bedeutende Unglücksfälle unmittelbar auf Gott zurückgeführt. So die ägyptischen Landplagen 2 Mos. VII — XII. vgl. mit Ps. LXXVIII, 43 — 51. CV, 29 — 36., der plötzliche Tod des Ussa 2 Sam. VI, 6. 7., die Pest in Israel 2 Sam. XXIV, 15., der Tod eines ungehorsamen Propheten 1 Kön. XIII, 20 — 25., eine Heuschreckenplage im Reiche Juda, Joel I, 15., ein großer Seesturm, Jona I, 4. In allen diesen Fällen wird die Verhängung des Uebels gerechtfertigt durch sittliche Endzwecke; sie erscheint nämlich durchgängig bedingt durch das sittliche Verhalten der Menschen. Das moralisch Gute und Böse an sich betrachtet kann nicht ganz unabhängig sein von der göttlichen Regierung, weil diese sonst eine unvollständige wäre, da grade die wichtigsten und eingreifendsten Veränderungen durch freie sittliche Bestrebungen der Vernunftwesen bewirkt werden. Von der andern Seite aber darf die freie sittliche Handlung auch nicht als ganz abhängig von Gott gedacht werden, weil sonst die Willensfreiheit, durch welche die Vergeltung bedingt wird, aufhören würde. Es ist also hier ein Mittleres aufzustellen, durch welches göttliche Fügung und menschlicher Wille neben einander bestehen können. Der Hebräer nun bestimmt diese

Digitized by Google

Mitte durchaus nicht genau, indem er nach seiner Gewohnheit sowohl die ausgezeichnet gute Gesinnung und That, als auch das ausgezeichnet Böse auf Gott zurückführt, ohne zu bestimmen, wie groß der Antheil des Menschen dabei gewesen sei und ob im ersten Falle bloß eine unterstützende Mitwirkung Gottes, im letzteren bloß eine Zulassung und Leitung der Aeußerungen des bösen Willens, sowie ihrer Folgen anzunehmen sei. Da er aber den Menschen als ein nach Freiheit handelndes und daher vergeltungsfähiges Wesen darstellt, so muß man allerdings voraussetzen, daß er sich solche Beschränkungen der göttlichen Regierung des Guten und Bösen dunkel gedacht und nur nicht bestimmt auszudrücken gewußt habe. Von diesem Gesichtspuncte aus muß man die schon §. 23. angeführten Stellen beurtheilen, nach welchen Gottes Geist die intellectuellen und sittlichen Kräfte im Menschen erweckt und dirigirt; denn es wird dabei niemals ein Mitwirken des Menschen ausgeschlossen. Am auffallendsten erscheinen in dieser Beziehung diejenigen Stellen, nach welchen ein sittlich Böses unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird und also durch die göttliche Regierung bedingt erscheint. Dahin gehört es, wenn die hartnäckige Verstockung des Pharao Gott zugeschrieben wird 2 Mos. VII, 3. u. ö., wenn Gott es ist, welcher die bürgerliche Zwietracht im Volke erweckt, Richt. IX, 23., wenn Gott den David zu einer Handlung antreibt, welche er selbst mißbilligt und straft 2 Sam. XXIV, 1. 10 ff., wenn Gott einen Lügengeist unter das Volk sendet 1 Kön. XXII, 21 ff., wenn Er das Herz des Volkes fühllos, sein Auge blind werden läßt gegen die Ermahnungen der Propheten Jes. VI, 10. Dabei nun ist einestheils festzuhalten, daß das sittlich Böse in allen jenen Stellen als Strafe für frühere Sünden betrachtet wird und dadurch mehr die allgemeine Bedeutung eines Uebels erhält. So die Erweckung der Zwietracht, die Sendung des Lügengeistes, die Verstockung des Volkes bei der Sendung der Propheten, so endlich auch die Anreizung des David zur Volkszählung, welche nach 2 Sam. XXIV, 1. zur Strafe über das Volk verhängt wird. Anderntheils darf nicht übersehen werden, daß Gott die sittlich bösen Gesinnungen und Handlungen herbeiführt zur Erreichung religiös-sittlicher Endzwecke, z. B. die Verstockung des Pharao, um sich nach seiner Macht

Digitized by Google

den Aegyptiern und Israeliten vollständig zu zeigen. In diesem letzteren Falle tritt dann auch wohl die Vorstellung von einem eigentlichen Verhängniß, Schicksal, סִבָּה, wodurch die Freiheit der Wahl aufgehoben wird, hervor. So muß Rehabeam sich als einen Verblendeten zeigen, damit ein früherer Gottesspruch in Erfüllung gehe, 1 Kön. XII, 15. Mangelhafte Begriffe vom Sittlichen einerseits, und andrerseits die Strenge des Monotheismus scheinen auf solche Darstellungen eingewirkt zu haben, im Allgemeinen aber waren dieselben fast unvermeidlich, wenn, wie es bei den Hebräern der Fall war, in der Vorsehungslehre die unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen Gottes gar nicht scharf unterschieden und aus einander gehalten wurden.

Das lebendig gewordene Bewußtsein, daß alle Veränderungen unter der Leitung und Regierung des vollkommensten Willens stehen, erweckt im Hebräer die Gefühle der demüthigen Ergebung in den göttlichen Willen und des freudigen Vertrauens auf den Leiter der Schicksale. Beides spricht sich aus in dem Grundsatze, daß man dem Jehova seine Geschicke anvertrauen müsse, weil er sie wohl hinausführen werde, Ps. XXXVII, 5. 6. Spr. XVI, 3.

§. 36.

Die Theodicee.

Um die Vorsehungslehre zu begründen, müssen in der Folge und dem Zusammentreffen der Veränderungen Spuren eines sittlichen Zusammenhanges, eines Hinstrebens zu sittlichen Endzwecken nachgewiesen werden; die Weltordnung muß als eine moralische d. h. als eine solche, in welcher Sittlichkeit und Seligkeit zusammenstimmen, sich darstellen lassen, oder doch mindestens nichts darbieten, was mit dieser Voraussetzung in Widerspruch träte. Da nun aber die Erfahrung solche Widersprüche darzubieten scheint, indem sie häufige Disproportionen zwischen dem Grade der Sittlichkeit und Seligkeit erblicken läßt: so hat die Vorsehungslehre diesen Schein abzuwenden, wenn sie eine feste Begründung gewinnen soll. Die Lösung dieser Aufgabe bildet das eigenthümliche Geschäft der sogenannten Theodicee.

Digitized by Google

Der christliche Glaube erleichtert diese Lösung, indem er den Forscher hinleitet auf eine unendliche Fortdauer des Menschen in einem vollkommeneren Zustande nach dem Tode. Die Widersprüche des irdischen Lebens können nach dieser Erweiterung des Gesichtspunctes mit der vorauszusetzenden sittlichen Weltordnung in Harmonie gebracht werden, indem man ihnen eine teleologische Bedeutung gibt, wonach die Leiden des Gerechten als Bildungsmittel erscheinen für eine höhere Stufe der sittlichen Vollkommenheit, welche nach dem Tode eintritt. Sie stimmen also wohl zusammen mit der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung und bilden keineswegs eine Disharmonie in derselben. Bei dem Hebräer dagegen mußte das Problem der Theodicee weit schwerer zu lösen sein, da er nicht auf eine Fortdauer nach dem Tode hoffte, welche als vollkommene Entwickelung des Lebens konnte gefaßt werden, sondern vielmehr nach dem Tode das Eintreten einer niedern Lebensstufe eines halben oder Schattenlebens in einer Unterwelt fürchtete. Sittliche Wirkungen der Leiden, welche sich über das irdische Leben hinaus erstrecken, durfte er nach dieser Ansicht vom zukünftigen Leben nach dem Tode nicht voraussetzen, seine Theodicee mußte sich also innerhalb der Schranken des gegenwärtigen Lebens bewegen, auf welches allein ihn auch die gesetzliche Vergeltungslehre verwies, indem sie dem Gerechten irdische Belohnungen, dem Bösewicht irdische Strafen bestimmte. Zu dieser Beschränkung trat aber noch eine zweite, welche sich aus dem mißverstandenen Symbol der Theokratie ergab. Man dachte sich nämlich das irdische Gottesreich, das Reich Israel, als die sittliche Weltordnung selbst und ließ daher die Vergeltung auch nur innerhalb dieses göttlichen Reiches oder doch nur in Beziehung auf dasselbe eintreten. Eine sittliche Vergeltung Gottes findet nach dem Hebräer zwar nicht bloß innerhalb seines Volkes, sondern auch bei den übrigen Völkern statt, aber bei diesen letzteren bedingt sie sich nach Maaßgabe ihres Verhaltens gegen Israel. Belohnt werden von Gott die Völker, welche an Israel gut handeln, bestraft diejenigen, welche an Israel sich versündigen und dadurch zu Feinden Gottes werden. Damit nun wurde auch die Aufgabe der Theodicee ganz verschieden gestellt; die Probleme, welche sie zu lösen hatte, waren: 1) Wie lassen sich die Schicksale des Volkes

Digitized by Google

Israel überhaupt und der einzelnen Israeliten insbesondere mit der Voraussetzung einer im gegenwärtigen Leben vermittelst der Theokratie vollständig eintretenden Vergeltung vereinbaren? 2) Wie stimmen die Schicksale und Zustände der Ausländer überein mit ihrem politischen Verhältnisse zu Israel? — Die Theodicee, sowie auch die mit ihr innigst zusammenhängende Vergeltungslehre gewinnt also von diesem Standpuncte aus einen particularistischen Charakter. Ueber diesen Particularismus sucht man sich zwar später, besonders im Laufe des Exils, zu einer allgemeinen Ansicht zu erheben. Aber dieser Universalismus entwickelt sich nur, indem man inne wird, daß die Probleme selbst von dem Standpuncte des Particularismus aus sich durchaus nicht lösen lassen. Er kann also auch seiner Entstehung nach nur erläutert werden, indem man die Entwickelung der particularistischen Ansicht vorausgehen läßt. Dies aber gehört in die Darstellung des Particularismus, auf welche wir daher auch die Untersuchungen über diese allmählig hervortretende Erweiterung des Gesichtspunctes verschieben müssen.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von den vernünftigen Geschöpfen und ihrem Verhältnisse zum göttlichen Wesen.

Erster Abschnitt.

Die mit Vernunft begabten Himmelsbewohner.

§. 37.

Allgemeine Vorstellungen.

Der Hebräer unterscheidet zwei Bestandtheile des Weltalls, den Himmel und die Erde. Sowie nun die Erde von Vernunftwesen bewohnt wird, läßt er auch den Himmel mit entsprechenden Geschöpfen bevölkert sein, welche, da Gott im Himmel wohnt, in einem näheren Verhältnisse zu demselben gedacht werden, als die Menschen. Den Inbegriff dieser Wesen vergegenwärtigt er sich aber unter verschiedenen Symbolen.

Digitized by Google

Bald nämlich faßt er ihn als eine Rathsversammlung, welche dem unsichtbaren Könige zur Seite steht. So wird schon in der Urschrift Elohim Gott als mit Anderen berathend und beschließend dargestellt und diese Ansicht treffen wir auch noch späterhin an, vgl. Ps. **LXXXIX**, 8., wo sie den Divan, (סוֹד) des himmlischen Königs ausmachen Hiob **I**, 6. **II**, 1. Daneben aber findet sich schon in derselben Urschrift 1 Mos. **XXVIII**, 12. die Vorstellung von einer Stufenleiter von Wesen, welche Himmel und Erde mit einander verbinden. Endlich erscheinen sie auch unter dem Symbole eines himmlischen Kriegsheeres, צְבָא הַשָּׁמַיִם 1 Kön. **XXII**, 19. 2 Chron. **XVIII**, 18. vgl. Luc. **II**, 13., einer Heerschaar Jehova's, צְבָא יְהוָה Jos. **V**, 14., einer Heerschaar der Höhe, צְבָא הַמָּרוֹם Jes. **XXIV**, 21. Mit dieser Ansicht hängt es zusammen, wenn schon in der elohistischen Urschrift ein Lager (מַחֲנֶה) von Engeln erwähnt wird, 1 Mos. **XXXII**, 1. 2., wenn ihnen später Wagen und und Rosse beigelegt werden 2 Kön. **VI**, 17., wenn sie von den Dichtern gepriesen werden als mächtige Kriegshelden (גִּבּוֹרֵי כֹחַ) Ps. **CIII**, 20. **CXLVIII**, 2.

Die Bezeichnung צְבָא הַשָּׁמַיִם, Himmelsheer, theilen die Himmelsbewohner nun aber mit den himmlischen Zeichen, Sonne, Mond und Gestirne 5 Mos. **IV**, 19. **XVII**, 3., welche gleichfalls als geordnete Heerschaar beschrieben werden Jes. **XL**, 26. Die Gestirne nämlich dachte sich das Alterthum als Lebewesen (ζῶα); daher ihre religiöse Verehrung in allen asiatischen Religionen. So auch bei den Griechen und Römern. Plato bezeichnet sie als ζῶα λογικά, mit Vernunft begabte Lebewesen. Spuren von derselben Vorstellung trifft man auch bei den Hebräern. Nach dem ersten Schöpfungsmythus beginnt die Erschaffung der beseelten Welt mit der Hervorbringung der Himmelszeichen, Sonne, Mond und Gestirne. Es wird ferner den Gestirnen Empfindung, Theilnahme beigelegt, ein Frohlocken, Hiob **XXXVIII**, 7., ein Wehklagen Jes. **XVI**, 12. Dieselbe Vorstellung hat sich endlich auch auf die die ältesten christlichen Kirchenlehrer, besonders Origenes, fortgepflanzt. Daher nun lassen sich im Hebraismus die Vorstellungen von der Gesammtheit der beseelt gedachten Himmelwesen und die von den sichtbar erscheinenden Himmelskörpern nicht scharf unterscheiden, und man muß sich aus dieser Ver-

Digitized by Google

schmelzung beider manches Eigenthümliche dieses Lehrstückes bei den Hebräern erklären.

Aus diesem Zusammenfallen der Begriffe erklärt es sich, warum niemals von der Erschaffung der Engel im A. T. die Rede ist, ungeachtet sie durchgängig als Geschöpfe Gottes behandelt werden. Die Erschaffung derselben nämlich wird angedeutet, wenn es heißt, daß Gott das ganze Himmelsheer, כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם hervorgebracht habe 1 Mos. II, 1. Ps. XXXIII, 6. Es wird ferner daraus deutlich, warum das Gesetzbuch keine Verbote der Engelverehrung aufgenommen habe; denn die Untersagung derselben lag in dem strengen Verbote, nicht das himmlische Heer, die Sonne, den Mond und die Gestirne anzubeten, 5 Mos. IV, 19. XVII, 3. Endlich bekommt von diesem Gesichtspuncte aus der prophetische Gottesname יְהוָה צְבָאוֹת erst seine vollständige Bedeutung; er soll nämlich den über alle Himmelwesen erhabenen Gott andeuten.

In den Namen aber, welche diese Himmelwesen tragen, wird theils ihr näheres Verhältniß zu Gott, ihre Gemeinschaft oder Verbindung mit dem göttlichen Wesen angezeigt, theils ihre untergeordnete Stellung zu demselben oder ihre Abhängigkeit von ihm. Bezeichnungen, welche den ersteren Begriff hervorheben, sind die älteren. Dahin rechnet man den Namen אֱלֹהִים 1 Mos. III, 5. Ps. LXXXII, 1., doch sind die Beweisstellen nicht sicher; die erstere gestattet dabei an Gott, die letztere an irdische Richter, Richter des jüdischen Volkes zu denken, welche auch im Gesetzbuche diesen Namen führen 2 Mos. XXI, 6. XXII, 7. 8. vgl. 5 Mos. XIX, 17. Sicherer rechnet man dahin den Namen בְּנֵי הָאֱלֹהִים, Götterſöhne; denn diese bilden nach Hiob I, 6. II, 1. die himmlische Rathsversammlung Gottes. An Engel ist daher auch zu denken, wenn nach 1 Mos. VI, 2. die בְּנֵי הָאֱלֹהִים sich mit den Töchtern der Menschen vermischen und so die Giganten der Vorwelt, נְפִילִים erzeugen. Wir haben hier mythische Theogonieen, welche sich in der Sage aus den früheſten unvollkommenen Religionsbegriffen fortpflanzten, aber späterhin sich wieder verloren, und erst im Judaismus wieder hervortraten. An Engel ist auch zu denken, wenn Ps. XXIX, 1. die בְּנֵי אֵלִים, Götterſöhne aufgefordert werden, dem Donnergotte Lobgesang darzubringen. Uebrigens wollte man mit dem Namen schwerlich

Digitized by Google

die Vorstellung einer eigentlichen Erzeugung dieser Wesen von Gott ausdrücken, denn dieselbe Bezeichnung בֶּן־יְהוָה, בֶּן־אֱלֹהִים findet sich auch vom jüdischen Volke, auch vom jüdischen Könige gebraucht und בֵּן überhaupt kommt in unzähligen Verbindungen vor, wo es nicht das Erzeugte, sondern das mit einem Andern in naher Verbindung Stehende bezeichnet. Nur eine solche nähere Verbindung, Gemeinschaft mit Gott, wollte man wohl ausdrücken, wenn man die Engel בְּנֵי הָאֱלֹהִים nannte. Ferner gehört hierher der Name קְדֹשִׁים, Heilige d. i. hehre, majestätische Wesen, oder auch sittlich reinere, vollkommnere. Er findet sich nur bei jüngeren Schriftstellern gebraucht, zuerst wahrscheinlich Ps. **LXXXIX, 6. 8.**, wo der Parallelismus darauf führt, die Ausdrücke סוֹד קְדֹשִׁים, קְהַל קְדֹשִׁים Versammlung, Divan der Heiligen, von dem Verein der Himmelwesen zu verstehen. Dann Hiob **V, 1.** Zach. **XIV, 5.** Ungewisser ist die Bedeutung des Wortes 5 Mos. **XXXIII, 3.** In dem Zeitalter des Judaismus wird diese Benennung gewöhnlich, vgl. z. B. Dan. **VIII, 13.**

Von der andern Seite wird Abhängigkeit dieser Wesen von Jehova bezeichnet durch ihren herrschenden Namen מַלְאָכִים, Abgeordnete, noch häufiger in der Verbindung מַלְאַךְ יְהוָה oder מַלְאַךְ אֱלֹהִים, Abgeordneter Jehova's, Gottes[75]). Als solche stellen sich denn auch diese Wesen dar, so oft sie als den Menschen erscheinende, handelnde Personen in den Volksüberlieferungen auftreten. Aber auch die Vorstellung von der Persönlichkeit der Engel hat sich im Hebraismus nur allmählig entwickelt. In den ältern Sagen der Genesis und des Buchs der Richter sind die Begriffe Gott und Himmelwesen, Bote Gottes, noch nicht gehörig gesondert. Dasselbe Subject, welches 1 Mos. **XXXI, 11.** מַלְאַךְ יְהוָה hieß, wird gleich darauf V. 13. der Gott Beth-Els genannt; 2 Mos. **III, 2.** erscheint der Engel im Dornbusch und V. 4. redet Jehova aus demselben; nach Kap. **XIII, 21.** zieht Jehova mit dem Volke in der Feuersäule, und nach Kap. **XIV, 19.** ist der Engel Jehova's in derselben. Ebenso Richt. **VI, 11.** vgl. 14. 16.; 20. 21. vgl. 22 — 24., **XIII, 15 — 22.** In den späteren

75) Soviel als das griechische ἄγγελος, unser Engel. Der Stamm des Wortes nämlich, לָאַךְ hat sich im arab. Dialekt in der IV. Conjug. in der Bedeutung senden erhalten.

Digitized by Google

Schriften aber werden sie immer genauer als untergeordnete Diener von Jehova unterschieden, erscheinen unter festeren Formen und Gestalten, erhalten ihre eigenen Namen und Verrichtungen, und ihre eigenthümliche Persönlichkeit zeigt sich in schärferen Umrissen. Jedoch ist dies nur der Fall, wenn Angelophanieen erzählt werden, was bloß in den historischen Büchern und Abschnitten geschieht. Wird dagegen von den Engeln im Allgemeinen geredet, wie dies der Fall bei den Dichtern und Propheten ist, so werden sie auch meistens unter so unbestimmten Merkmalen gefaßt, daß man nur zu dem allgemeinen Begriff der Gottheit dienstbare Kräfte, nicht aber zu der Vorstellung von bestimmten Personen und Subjecten gelangt. Den Namen Engel Jehova's oder Boten Gottes legen nämlich die Dichter ausdrücklich auch den Naturkräften bei, wenn sie diese als der Gottheit dienende Kräfte, gleichsam als die Vollzieher ihrer Befehle schildern wollen. So heißen Ps. CIV, 4.[76]) die Sturmwinde und Blitzstrahlen, wiefern sie als abhängig vom Willen Gottes gedacht werden, Boten, Diener Jehova's. Auch Ps. CXLVIII, 8. erscheint der Sturmwind als Diener des göttlichen Wortes d. i. Vollzieher der Befehle Gottes. Eben so unbestimmt sind die Merkmale, wenn den Engeln im Allgemeinen die Beschützung der Frommen beigelegt wird Ps. XXXIV, 8., wo sich Gottes Engel um die Frommen lagert, vgl. die mythische Ausführung dieses Gedankens 1 Mos. XXXII, 1. 2. 2 Kön. VI, 17.; Ps. XCI, 12., wo sie die Frommen auf ihren Händen tragen, vgl. 4 Mos. XI, 12. In beiden Stellen gelangt man nur zu der allgemeinen Vorstellung einer schützenden und rettenden Gotteskraft, unter dem Bilde einer Person gedacht. Nicht bestimmter ist der Begriff in den Stellen, wo dem מַלְאַךְ יְהוָה die Rettung aus Gefahren beigelegt wird, 1 Mos. XLVIII, 16. Jes. LXIII, 9., oder auch die Leitung einzelner Frommen und des ganzen jüdischen Volkes, besonders während der Wüstenzüge, 1 Mos. XXIV, 7. 40. 2 Mos. XXIII, 20. 23. XXXIII, 2. 4 Mos. XX, 16. Zach. XII, 8., denn in allen solchen Stellen bleibt es ungewiß, ob man den Engel nicht als

[76]) Man muß nämlich übersetzen: Er macht die Winde zu seinen Boten (Engeln), nicht umgekehrt: Er macht seine Engel zu Winden, wie Hebr. I, 7.

Digitized by Google

Personification der schützenden, leitenden, rettenden Gotteskraft zu fassen habe. Bestimmte Spuren von der Vorstellung eigentlicher Schutzengel als den einzelnen Menschen schützender Himmelwesen lassen sich aber im Hebraismus nicht nachweisen. Eben so schwankend zeigt sich die Vorstellung, wenn die Engel als Bewirker von Unglücksfällen genannt werden. Die ägyptischen Landplagen, welche Moses auf Gottes Gebot herbeiführte, nennt der Psalmist Ps. **LXXVIII, 49.** מַלְאֲכֵי רָעִים, *Unglücksengel*, und eine Pest, oder Seuche, welche das feindliche Heer der Assyrer plötzlich aufreibt, heißt ein מַלְאַךְ יְהוָה 2 Kön. **XIX, 35.** Jes. **XXXVII, 36.** Wenn daher im Allgemeinen die Bestrafung der Bösen dem מַלְאַךְ יְהוָה zugeschrieben wird, Ps. **XXXV, 5. 6.**, so bleibt auch hier ungewiß, ob man nicht an Bestrafung durch furchtbare Naturkräfte, Ungewitter, Erdbeben, Seuchen u. dgl. zu denken habe. Wenigstens zeigt sich kein entscheidender Grund, anzunehmen, daß an ein persönlich wirkendes Himmelwesen gedacht sei.

Daß man sich die Engel allerdings auch als Personen gedacht habe, zeigen nicht nur die Angelophanieen, in welchen sie unter allen Merkmalen persönlicher Subjecte handelnd auftreten, sondern auch einige allgemeinere Aeußerungen, in welchen höhere intellectuelle und sittliche Kräfte auf sie übergetragen werden. Die Vorstellung, daß sie mit höhern intellectuellen Kräften, als die Menschen, begabt seien, gibt sich schon 1 Mos. **III, 5.** zu erkennen, wo der Schlange die Worte in den Mund gelegt werden: eure Augen sollen aufgethan werden und ihr werdet sein wie die אֱלֹהִים, erkennend Gutes und Böses. Daher auch die sprichwörtliche Redensart: er ist weise wie ein Engel Gottes und weiß Alles auf Erden, 2 Sam. **XIV, 20. XIX, 27.** Auch ergibt sich dies schon daraus, daß sie die Beisitzer oder Räthe sind in der himmlischen Rathsversammlung Gottes. Daß sie ferner einen höhern Grad religiös-sittlicher Vollkommenheiten besitzen, als die Menschen, erhellet theils aus der innigen Verbindung, in welche sie mit dem göttlichen Wesen gesetzt werden, dessen Lob sie verkündigen Ps. **XXIX, 1. CIII, 20.**, theils aber auch aus Redensarten, wie folgende: er richtet *gerecht, wie* ein Engel Gottes 2 Sam. **XIV, 17.**, er ist *gut, wie* ein Engel Gottes 1 Sam. **XXIX, 9.** Indeß kommt ihnen keineswegs die sittliche Voll-

Digitized by Google

kommenheit Gottes zu, in seinen Augen erscheinen auch seine Engel oder Heiligen (מַלְאָכָיו, קְדֹשָׁיו) nicht rein oder fehlerfrei Hiob IV, 18. XV, 15.

Schwieriger ist zu entscheiden, ob man sich die Engel als rein geistige Wesen gedacht habe. Bei den Erscheinungen zeigen sie sich allerdings in einer körperlichen Form, und zwar der eines Menschen, und genießen auch menschliche Nahrungsmittel, essen und trinken mit dem Menschen, vgl. besonders die Erzählung 1 Mos. XVIII. Bestimmter zeigt sich die Menschengestalt später Dan. VIII, 16 ff. X, 5. 6. doch findet man auch schon im Buche der Richter die Vorstellung, daß die Engel an irdischer Speise keinen Gefallen haben und sich plötzlich unsichtbar machen und verschwinden können, Richt. XIII, 15. 16. 20. vgl. Tob. XII, 19., was auf die Vorstellung von einem Scheinkörper führt. Daß man sich ihre Gestalt geflügelt gedacht habe, geht aus den Denkmälern des Hebraismus nicht hervor, denn die geflügelten Cherubs und Seraphs gehören nicht zu den Engeln (vgl. §. 38.). Man trifft diese Vorstellung zuerst Dan. IX, 21. Wie aber ihr Wesen, abgesehen von diesen Erscheinungen, in welchen sie eine menschliche Körpergestalt annehmen, um sich dem Menschen erkennbar zu machen, beschaffen sei, das wird nirgends ausdrücklich angezeigt. Der Name רוּחוֹת, *πνεύματα*, welcher sie als rein geistige Wesen bezeichnen könnte, ist jüngeren Ursprungs und kommt in den Denkmälern des Hebraismus nicht von den Engeln vor. 1 Kön. XXII, 21. 2 Chron. XVIII, 20. bezeichnet הָרוּחַ, der Geist, ein persönliches Wesen, aber nur als Personification des in den Propheten wirksamen Geistes, nicht als Name eines Engels. Die Verschmelzung der Begriffe Himmelwesen (Engel) und Himmelkörper (Gestirne) macht übrigens wahrscheinlich, daß man sich die Engel nicht als reine Geister, sondern als Wesen, welche aus Geist und Körper zusammengesetzt seien, gedacht habe. Wahrscheinlich trug man auf ihre Körper die Vorstellungen über von einer feurigen glänzenden Substanz, welche die Anschauung der Himmelkörper weckte. Daher die feurigen Wagen und Rosse, welche den Elisa umgeben 2 Kön. VI, 17., und den Elias zum Himmel entführen 2 Kön. II, 11. Eigentliche Eigennamen der Engel, wie Michael, Uriel ꝛc. kennt der Hebrais-

Digitized by Google

mus nicht, sie finden sich erst in den Denkmälern des Judaismus. Da Manoah, Simsons Vater, bei einer Engelerscheinung Richt. XIII, 18. 19. nach dem Namen des Engels fragt, antwortet dieser zwar: mein Name ist פֶּלְאִי, was durch מַפְלָא לַעֲשׂוֹת ein wunderbar Handelnder erklärt wird; man darf dies aber nicht als Eigennamen fassen, sondern der himmlische Bote bezeichnet sich damit nur als ein ausgezeichnetes, wunderbares Wesen.

Gegenstand religiöser Verehrung sind endlich die Engel niemals im Hebraismus; das strenge Verbot des Dekalog 2 Mos. XX, 3. schloß jeden Gegenstand außer Gott von der religiösen Verehrung aus, und die deuteronomischen Gesetze 5 Mos. IV, 19. XVII, 3. ganz insbesondere die himmlischen Heerschaaren. Wiefern indeß die Engel gedacht werden als Vermittler der göttlichen Offenbarungen in der Theokratie und demnach Aufschluß ertheilen über die Rathschlüsse Gottes, bekommen sie religiöse Bedeutung. Diese hat der מַלְאָךְ מְלִיץ, der vermittelnde Engel Hiob XXXIII, 23., wie der Engel genannt wird, wiefern göttliche Belehrungen durch seine Vermittelung oder durch ihn als Geschäftsträger zu den Menschen gelangen. Mit Rücksicht darauf fragt dann Eliphas Hiob V, 1.: An welchen von den Heiligen wirst du dich wenden? nämlich um Aufschluß oder Belehrung zu erhalten. Es soll damit keine Anrufung der Engel gelehrt werden, sondern der Redner will nur sagen: weder Gott, noch seine Engel würden dir Rede stehen, wenn du deine hadernden Klagen an sie richten wolltest. Auch bezieht sich jene Vermittelung durch Engel durchgängig nur auf göttliche Offenbarung, von einer eigentlichen Intercession oder Versöhnung bewirkender Verwendung derselben lassen sich auch nicht die leisesten Spuren entdecken. Eben deshalb konnte man auch nicht darauf kommen, die Engel im Gebete anzurufen. Alle die zahlreichen Gebetsanrufungen des A. T. richten sich unmittelbar an Jehova. Erst im Judenthum trat die Vorstellung hinzu, daß die Engel die Gebete zu Gott tragen, woraus sich dann leicht der Begriff einer Verwendung für die Bittenden ergeben konnte.

Digitized by Google

§. 38.

Unterscheidung der Himmelwesen nach Ordnungen und Classen.

Indem man sich die Engel symbolisch als eine himmlische Heerschaar dachte, mußte man darauf geführt werden, auch Leiter und Führer dieser Schaaren zu unterscheiden. Wirklich trifft man auch schon Jos. V, 14. einen שַׂר־צְבָא־יְהוָה, Fürsten der Heerschaar Gottes. Weit unsicherer ist dagegen, ob man auch bei den Cherubim und Seraphim mit den späteren Rabbinen an solche Engelfürsten zu denken habe.

1) Einen כְּרוּב trifft man zuerst 1 Mos. III, 24., wo er mit flammendem Schwerte den Eingang in das verlorene Paradies bewacht. Zunächst finden sich כְּרוּבִים im heiligen Gezelte als Schnitzwerke mit Flügeln versehen, welche die heilige Lade decken 2 Mos. XXV, 18 ff., und als Zierrathen an den Teppichen des heiligen Gezeltes Kap. XXVI, 1 ff. Ebenso erscheinen sie im salomonischen Tempel über der Bundeslade 1 Kön. VI, 23 ff., und als architektonische Zierrathen Kap. VI, 28 ff. VII, 29.; und wiederum in dem idealen Tempel des Ezechiel XLI, 18 ff. Oberhalb der Cherubs der Bundeslade wurde aber Jehova thronend gedacht, daher der Gottesname יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים 1 Sam. IV, 4. 2 Sam. VI, 2. Daraus ergab sich dann die Vorstellung, daß sie die Träger des himmlischen Gottesthrones seien, oder daß Gott auf Cherubs einherfahre; zuerst angedeutet in einem davidischen Liede Ps. XVIII, 11., dann ausgeführt in den prophetischen Visionen des Ezechiel I. X. Hier treffen wir dann auch zuerst auf eine Beschreibung der Gestalt dieser Wesen, in der Stelle Kap. I, 10., nach welcher sie erscheint als zusammengesetzt aus den Formen des Menschen, Löwen, Adlers und Stiers, und mit Flügeln versehen; derselbe Prophet aber bringt sie auch wieder mit dem Eden der Genesis in Verbindung, indem er Kap. XXVIII, 14. den König von Tyrus mit dem Cherub vergleicht, der in Eden auf dem heiligen Berge wohne. — Dies sind alle Stellen, in welchen der Cherubs [77]) gedacht wird; in

[77]) Durch die Etymologie des Wortes wird die Vorstellung nicht deutlich. Der Stamm כָּרַב wird im Hebräischen vermißt, im syrischen Dialekt hat er die Bedeutung pflügen, einschneiden, im Arabischen die Be-

Digitized by Google

keiner aber werden sie als Engel bezeichnet, in keiner werden ihnen Merkmale beigelegt, nach welchen sie als mit Vernunft begabte Himmelswesen erschienen. Ihre seltsame viergestaltige Composition führt vielmehr auf symbolische Bedeutung. Mensch, Löwe, Adler und Stier denkt sich der Hebräer als die edelsten unter den Lebewesen; ihre Zusammenstellung deutete auf den Inbegriff der mächtigsten Kräfte, sowie die geflügelte Gestalt auf Schnelligkeit. Das Thronen Jehova's auf solchen Wunderwesen sollte demnach anschaulich machen, daß ihm die herrlichsten Kräfte der Schöpfung dienstbar und zur schleunigsten Ausführung seiner Befehle bereit seien. Nennt ferner der Prophet den König von Tyrus einen Cherub, so will er ihn damit als einen Mächtigen, in welchem die mannichfachsten Kräfte vereinigt wären, bezeichnen. Als Wächter des Paradieses endlich ist der Cherub analog den Greifen des Morgenlandes, den Drachen der Griechen, und andern Wunderthieren, welche die Mythologie als Wächter großer Schätze und Güter darstellt. Symbolische Wundergestalten, zusammengesetzt aus den Formen mehrer Lebewesen, liebt das Morgenland überhaupt. Dergleichen Figuren kommen auf den Ruinen von Persepolis vor, z. B. Löwen mit Flügeln und Menschengesichtern [78]); auch die Mythologie der Araber kennt solche Wundergestalten, den Anka, Simoeg, Soham [79]); im ägyptischen Cultus gehört dahin besonders die Sphynx, zusammengesetzt aus einem ruhenden Thier — Löwengestalt mit männlichem oder weiblichem Bruststücke [80]). Durch diese Sphingen mag, wie schon Spen-

deutung schnüren, einschnüren, daher dann ängstigen (vgl. Schultens in Haririi tres priores consessus Franeq. 1731. p. 131. 132.). Nach Anleitung der syrischen Bedeutung des Stammes wäre כָּרִיב etwas Eingeschnittenes, Schnitzwerk, τὸ γλυπτόν; nach der arabischen etwas Greuliches, eine Grauengestalt; die erstere Ableitung stimmt mit der Angabe, daß solche Cherubs als Schnitz- und Bildwerke im heiligen Zelte und im Tempel aufgestellt würden, am besten zusammen. Der Begriff selbst gewinnt damit keine Erläuterung, welche nur aus Vergleichung der Verbindungen, in welchen der Cherubs gedacht wird, entnommen werden kann.

78) Vgl. Niebuhr's Reisen nach Arabien Bd. II. Taf. 20. S. 126.

79) Vgl. *Bochart* Hieroz. P. II. L. VI. C. 13 — 15. Tom. III. p. 847 — 876. ed. Rosenmülleri. und Herbelot, oriental. Bibliothek u. d. WW.

80) Vgl. Creuzer's Symbolik I. S. 493 ff.

Digitized by Google

cer[81]) vermuthete, Moses auf den Gedanken gebracht worden sein, ähnliche symbolische Gestalten in sein heiliges Gezelt einzuführen. Daß aber beim Cherub die der griechisch-römischen Mythologie eigenthümliche Vorstellung von Donnerrossen, welche den Wagen des Donnergottes ziehen, zu Grunde liege, wie Michaelis[82]) glaubte, stützt sich lediglich auf Ps. XVIII, 11., wo die Cherubs mit dem im Gewitter erscheinenden Gott in Verbindung gebracht werden, aber auch nur als Träger des im Gewitter einherfahrenden Gottes oder als Träger des göttlichen Thrones. Zu den Engeln also dürften die Cherubs nicht gezogen werden.

2) Die שְׂרָפִים kommen nur vor in einer Vision des Jesaja VI, 1 — 7. Hier haben sie sechs Flügel, vier um den Körper zu decken, zwei zum Fluge. Sie umgeben den Thron Jehova's in seinem himmlischen הֵיכָל, lobpreisen ihn im Wechselgesange und vollziehen seine Befehle. Einer derselben reinigt mit einer Gluthkohle[83]), die er vom Altar Jehova's nimmt, den Propheten, welcher geklagt hatte, daß er unreiner Lippen sei. Die Seraphim erscheinen hier als Lebewesen mit menschlicher Sprache, wenn auch nicht sicher mit menschlicher Grundform der Gestalt, und handeln ganz als persönliche Wesen, welche man, da sie im himmlischen Palaste, in der Umgebung Jehova's sich zeigen, als Engel zu fassen geneigt sein muß. Der Name im Singular שָׂרָף findet sich im A. T. außerdem noch drei mal 5 Mos. VIII, 15. Jes. XIV, 29. XXX, 6., aber immer nur von einer giftigen, geflügelt gedachten Schlangenart, Ceraſtes. In dieser Bedeutung auch einmal im Plural 4 Mos. XXI, 6. Man dachte daher auch in der jesajanischen Vision an symbolische Gestalten, welche menschliche Leiber mit einem Schlangenkopf verbunden hätten, und berief sich dafür auf die Analogie der Cherubs, sowie auf die anderweitige Benutzung des Schlangensymbols bei Moses 4 Mos. XXI, 4 ff. vgl. 2 Kön. XVIII, 4. Da indeß solche symbolische Gestalten niemals als redende, handelnde Personen aufgeführt werden, wie unsere Seraphs, so erscheint ihre Vergleichung hier unpassend; auch würde es auffallend sein, wenn das ganze

81) De legibus Hebr. ritual. L. III. Diss. V, 4 sqq.
82) Commentarii societ. reg. scient. Gotting. T. I. p. 157 seqq.
83) Man bemerke die Vorstellung von reinigender Kraft des Feuers.

Digitized by Google

Wundergeschöpf nur nach der Gestalt Eines seiner Glieder, nämlich nach dem Cerastenkopfe, benannt wäre. Geht man zurück auf den Stamm שָׂרַף [84]), welcher sehr häufig vorkommt in der Bedeutung brennen, verbrennen, so gewinnt man die Bedeutung feurige, brennende Wesen; daher schon Hieron. durch ἐμποησται, comburentes übersetzt und die Rabbinen das Wort durch מַלְאֲכֵי אֵשׁ, feurige Engel deuten. Als Feuernaturen denkt man sich aber überhaupt die Himmelwesen, vgl. 2 Kön. II, 11. VI, 17., die feurigen Wagen und Rosse der himmlischen Heerschaaren, 1 Mos. III, 24. das flammende Schwert des Cherub; und Ezechiel I, 13. beschreibt die Cherubs ausdrücklich als בְּעֵרוֹת כְּגַחֲלֵי־אֵשׁ, gleich brennenden Feuerkohlen. Auch der Contert in unsrer Stelle begünstigt diese Auslegung, denn er bringt die Seraphs in nahe Verbindung mit dem Feuer des himmlischen הֵיכָל und einer Art von Feuer-Cultus, vgl. Jes. VI, 6. 7., nur darf man hieraus nicht etwa die Bedeutung räuchernde Priester im Himmelstempel ableiten wollen [85]), denn für räuchern kommt durchgängig קָטַר, niemals שָׂרַף vor.

Die Vorstellung endlich von sittlich-bösen Himmelswesen gibt sich im öffentlichen Glauben der Hebräer nicht sicher zu erkennen, wenn gleich einige Spuren davon im Volksaberglauben sich verrathen. Daß die Bewirkung des physisch Bösen, des Unglücks, als Strafe den Engeln beigelegt werde, lehrte schon §. 37., und in Beziehung darauf heißen sie dann auch מַלְאֲכֵי רָעִים, Unglücks-Engel Ps. LXXVIII, 49., und der Engel, welcher nach 2 Sam. XXIV, 15. 16. die Pest in Israel bewirkt, heißt bei dem Chronisten 1 Chron. XXI, 15. ein מַלְאַךְ הַמַּשְׁחִית, der Engel des Verderbens. Durch solche Namen aber werden die Engel keineswegs als sittlich-böse We-

84) Gesenius benutzt zur Erläuterung das entsprechende arabische شَرَفَ, ausgezeichnet, vornehm sein, daher شَرِيف, Edler, Vornehmer. Danach bedeutet alsdann שָׂרָפִים den Adel, die Vornehmen, שָׂרִים des Himmelsstaates und die Vorstellung wäre ähnlich der Jos. V, 14., wo ein Fürst der himmlischen Heerschaar erwähnt wird. Doch sieht man keinen Grund, die Bedeutung des hebr. Stammes zu verlassen.

85) Wie J. D. Michaelis in seiner oriental. Biblioth. Th. XIV. S. 112 ff.

Digitized by Google

sen bezeichnet. Auch der böse Geist רוּחַ רָעָה, welcher nach 1 Sam. XVI, 23. sich des Saul bemächtigt, darf nicht von den Wirkungen eines Kakodämon erklärt werden, denn er steht dort parallel mit der רוּחַ אֱלֹהִים und bezeichnet nur den Gottesgeist, wiefern er in Saul zur Strafe den Trübsinn finsterer Melancholie erwecket.

Schwieriger ist die Ausmittelung, ob der עֲזָאזֵל, zu welchem nach 3 Mos. XVI, 8. 10. 26. der eine Bock des Versöhnungsfestes in die Wüste (הַמִּדְבָּרָה) geschickt wird, von einem bösen Dämon zu verstehen sei. Die Construction V. 10. um ihn zu senden לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה nach Asasel gen die Wüste und V. 26. welcher den Bock getrieben hat לַעֲזָאזֵל nach Asasel gestatten es, dabei an eine Ortsbezeichnung zu denken. Dagegen führt der Gegensatz von Jehova und Asasel V. 8. auf ein dem Jehova feindlich gegenüberstehendes Wesen, ähnlich dem Satan der späteren Juden. Bestätigt wird diese Auslegung dadurch, daß man sich die Dämonen als die Bewohner wüster Gegenden dachte Jes. XIII, 21., und daß in der späteren jüdischen Theologie עֲזָאזֵל als Name eines bösen Dämon vorkommt [86]). Am wenigsten läßt sich aus dem Context die Deutung der alten Uebersetzer rechtfertigen, welche es von dem Sündenbocke (ἀποπομπαῖος) selbst verstehen. Sicher jedoch kann dieser dunkle Abschnitt nicht für den Glauben an Dämonen entscheiden; wohl aber verräth der Volksglaube Spuren, daß man sich öde und wüste Gegenden als die Behausung von allerlei Graun- und Spuckgestalten dachte. Dergleichen Volksaberglauben pflegen dann auch wohl die Propheten zur Ausstattung ihrer dichterischen Gemälde zu benutzen. Dahin gehören die שְׂעִירִים oder bocksgestaltigen Unwesen [87]), welche in Babels Ruinen hausen Jes. XIII, 21. XXXIV, 14. und das weibliche Nachtgespenst, לִילִית auf den verheerten Gefilden von Idumäa Jes. XXXIV, 14. Daß man sich endlich die Götzen der Heiden als Dämonen gedacht habe, könnte aus dem Namen שֵׁדִים 5. Mos. XXXII, 17. Ps. CVI, 37., welchen die LXX durch *δαιμόνια* geben, gefolgert werden,— eine

86) Vgl. Ammon's bibl. Th. I. S. 366.

87) Man könnte dieselben vielleicht aus dem ägyptischen Cultus herleiten. Vgl. über die Heilighaltung des Bockes bei den Aegyptern Herodot II, 42.

Digitized by Google

Bedeutung, welche auch der Sprachdialekt hat; richtiger aber wird er abgeleitet aus dem Arabischen سَادَ herrschen, so daß שָׁדִים so viel als בְּעָלִים Herren, der gewöhnliche Göttername bei den Ausländern, bedeutet. Sonach dürfte man denn auch die Vorstellung des Judaismus, daß die Götter der Heiden Dämonen seien, nicht in den Hebraismus zurücktragen.

Zweiter Abschnitt.

Die mit Vernunft begabten Erdbewohner.

Erstes Hauptstück.

Geistige Beschaffenheit des Menschen.

§. 39.

Natur und Wesen der menschlichen Seele.

Die Bezeichnungen, durch welche der Hebräer den geistigen Bestandtheil des Menschen unterscheidet, fallen theils mit der Vorstellung von Lebenskraft zusammen, theils führen sie zu dem Begriff des Edelsten und Vorzüglichsten im Menschen. Die belebende Kraft aber fand man zuerst in dem Athmen, nach der Wahrnehmung, daß mit dem Stillestehen des Odems auch das Leben schwindet; Ausdrücke daher, welche ursprünglich das Hauchen, Athmen bezeichneten, wurden übergetragen auf den Begriff der Seele. So vereinigt נֶפֶשׁ von נָפַשׁ hauchen, die Bedeutungen Hauch, Lebenskraft, Seele; so רוּחַ Hauch, Wind, dann Lebens-, Bewegungskraft (anima), vgl. z. B. Ezech. X, 17. Zach. V, 9., endlich vernünftige Seele, Geist; eben so auch נְשָׁמָה Hauch, Athem und Seele Spr. XX, 27.

Zunächst bildet sich die Vorstellung, daß die Lebenskraft oder Seele ihren Sitz in den flüssigen Theilen des Körpers, zumal im Blute, habe. Man ging dabei aus von den Wahrnehmungen, daß nach starkem Blutverlust das Leben schwinde und daß das Blut das Bewegliche

Digitized by Google

im Körper sei — in dem Beweglichen aber fand man das Lebensprincip[88]). Daher heißt es 1 Mos. IX, 4. das Fleisch in seiner Seele (בְּנַפְשׁוֹ), seinem Blute (דָּמוֹ) sollt ihr nicht essen; das „in seinem Blute" soll nämlich das Vorhergehende, „in seiner Seele" erklären. Noch bestimmter 5 Mos. XII, 23. du sollst das Blut nicht essen, denn das Blut das ist die Seele (כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ), und du sollst die Seele nicht mit dem Fleische essen. Vgl. ferner 3 Mos. III, 17. VII, 26. XVII, 10. die Wiederholung desselben Verbotes. Aus dieser Vorstellung sind dann auch Phrasen zu erklären, wie Ps. XXXII, 4. mein Saft (לְשַׁדִּי) schwand dahin, gleichwie in Sommerdürre, und Ps. XXII, 16. meine Kraft (כֹּחִי) vertrocknete. Durch beides nämlich soll die Abnahme der Lebenskraft angedeutet werden, welche, da sie ihren Sitz in den flüssigen Theilen des Körpers hat, durch ein Austrocknen desselben sich zu erkennen gibt. Aus derselben Vorstellung erklärt es sich ferner, daß dem Hebräer das Herz, לֵב, der Mittelpunct der Blutbewegung, auch als der Sitz des eigentlich geistigen Princips oder des denkenden Vermögens betrachtet wird; die Empfindung dagegen, deren Sitz wir in das Herz verlegen, hat nach den Hebräern ihren Sitz in den Eingeweiden (מְעִים) oder Nieren (כְּלָיוֹת). Herz und Nieren sagt bei dem Hebräer so viel als bei uns Kopf und Herz oder Gedanke und Empfindung. Damit verbindet sich nun demnächst die Vorstellung, daß dies Geistige im Menschen sein vorzüglichster Theil sei. Sie spricht sich aus, indem man die Seele bezeichnet durch כָּבוֹד, das Edle, Herrliche in den Menschen. So 1 Mos. XLIX, 6. Ps. XVI, 9. LVII, 9. CVIII, 2., wo es parallel steht mit נֶפֶשׁ und לֵב. Verwandt ist der Ausdruck יְחִידָה, eigentlich das Einzige, daher das Liebste, Beste, dann sowohl für das Leben, als für die Seele gesetzt, Ps. XXII, 21. XXXV, 17. beide Mal parallel mit נֶפֶשׁ[89]).

Die Lebenskraft oder Seele, das נְשָׁמַת חַיִּים, נֶפֶשׁ חַיָּה, im

[88]) Dieselbe Vorstellung findet sich auch bei mehren alten Philosophen und Aerzten. Vgl. Sprengel's Beiträge zur Geschichte der Medicin. Bd. I. Stck. 3. S. 202 ff.

[89]) Ueber die Seelenkräfte überhaupt und deren Aeußerungen nach den Ansichten der Hebräer vgl. man vor Allem F. A. Carus, Psychologie der Hebräer. Lpz. 1809. 8.

Digitized by Google

Menschen läßt die Sage ihm von Jehova Elohim eingehaucht werden 1 Mos. II, 7. vgl. Koh. XII, 7. Es liegt darin die Vorstellung, daß die Seele der Gottheit näher stehe, ein Ausfluß des göttlichen Wesens sei, daher denn auch der רוּחַ אֱלֹהִים unmittelbar in ihr und durch sie sich wirksam zeigt. Vgl. §. 23.

§. 40.

Präexistenz der Seele.

Die Vorstellung, daß das Dasein der Seele nicht erst mit der leiblichen Geburt eintrete, sondern derselben voraufgehe, ist im Alterthume weit verbreitet. In dem Platonismus bildet diese Präexistenz ein Hauptdogma und auffallende psychologische Erscheinungen werden aus ihrer Voraussetzung erklärt. Auch verräth sich die Vorstellung in den jüngeren jüdischen Denkmälern und es waren deshalb mehre Schriftforscher geneigt, sie auch auf den Hebraismus überzutragen[90]). Man glaubte nämlich Stellen gefunden zu haben, aus welchen sich ergebe, daß die Seele bei dem Tode an denselben Ort zurückkehre, wo sie sich vor der leiblichen Geburt befunden habe, so daß שְׁאוֹל oder Ἅιδης als Aufenthaltsort nicht nur für die Abgeschiedenen, vom Körper durch den Tod getrennten Seelen, sondern auch für die noch ungeborenen oder noch nicht mit einem Körper vereinigten Seelen zu denken wäre. Man schloß dies besonders aus folgenden Stellen:

1) Hiob I, 21. Nackt ging ich aus meiner Mutter Schooß hervor und nackt werde ich dahin zurückkehren, (אָשׁוּב שָׁמָּה). Darin liege nämlich der Gedanke: der Mensch kehre nach dem Tode dahin wieder zurück, wo er vor der Geburt gewesen: da er nun nach dem Tode zum Scheol gelange, so müsse er dort auch vor der Geburt gewesen sein. — Aber der Schooß der Mutter steht niemals als Bezeichnung des Scheol gesetzt, das Zurückkehren steht nur bildlich und ist nicht zu urgiren; der Sinn ist:

90) Vgl. Herder, Geist der hebr. Poesie I. S. 64 ff. — von Zobel über das Schattenreich der frühern Juden (in dess. Magazin für bibl. Interpretation I, 1. S. 24. — Michaelis und Hezel zu den im Texte angeführten Stellen.

Digitized by Google

eben so arm und dürftig, wie ich in's Leben eintrat, werde ich dasselbe wieder verlassen.

2) 1 Sam. II, 6. im Liede der Hanna:

Gott tödtet und belebet,
Er senkt hinab zum Scheol und führt daraus hervor.

Das Hervorführen (הֶעֱלֶה) aus dem Scheol soll sich hier auf die Geburt beziehen, durch welche die im Scheol befindlichen Seelen aus demselben hervorgerufen und mit einem Körper bekleidet würden. Aber der Parallelismus (מְחַיֶּה) zeigt, daß bei dem Hervorführen aus dem Scheol zu denken sei an Fristung des Lebens, Erhaltung desselben unter Todesgefahren. Der Gedanke ist: Gott stürzt in Todesgefahren und rettet aus ihnen. Ebenso findet sich die Formel Ps. XLIX, 16. LXXXVI, 13. und das Emporführen aus den Pforten des Todes Ps. IX, 14. Endlich

3) Ps. CXXXIX, 15.:

Nicht war mein Gebein vor dir verborgen,
Als ich gebildet wurde im Geheimen,
Gewirkt (gewoben) wurde in den Tiefen der Erde.

Die Tiefen der Erde (תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ) erklärte man von der Unterwelt, von welcher diese Formel allerdings gebräuchlich ist. Aber selbst diese Bedeutung derselben, auf unsere Stelle angewandt, würde noch nicht auf die Vorstellung von einer Präexistenz der Seelen im Scheol führen, sondern nur an eine Bildung des Körpers in demselben denken lassen. Denn was hier in den Tiefen der Erde gewirkt oder gewoben wird, ist eben der kunstvolle Organismus des Körpers — dasselbe, was der Dichter im parallelen Gliede meine Gebeine genannt hatte und an die Seele zu denken erscheint nach dem ganzen Context der Rede und den gewählten Ausdrücken durchaus unstatthaft. Die Vorstellung selbst aber, daß der Körper im Scheol gewoben und künstlich zusammengefügt werde, ist eine ganz unerhörte, da die Bildung des Körpers sonst immer bei den Hebräern, wie es auch der Wahrheit gemäß ist, als im Mutterleibe erfolgend gedacht wird. Tiefen der Erde sagen vielmehr bildlich nur dasselbe mit dem parallelen בַּסֵּתֶר, im Geheimen. Der Dichter umschreibt die verborgene Bildung des Menschenkörpers, vgl. bes. V. 13.

Digitized by Google

§. 41.

Spuren des Glaubens an Unsterblichkeit der Seele im Pentateuch.

Der wichtige Lehrsatz von der Unsterblichkeit der Seele soll den ägyptischen Priestern zuerst bekannt gewesen [91]) und mit der Vorstellung von einer Metempsychose oder Seelenwanderung in Verbindung gebracht worden sein. Unter ägyptischen Priestern wuchs aber Moses auf, von ihnen wurde er erzogen und gebildet. Demungeachtet bildet das Dogma von der Unsterblichkeit, welches ihm unter solchen Verhältnissen nicht unbekannt bleiben konnte, keinen eigentlichen Bestandtheil seiner gesetzlichen Religionslehre, keinen Artikel des öffentlich autorisirten Glaubens. Dies müssen selbst diejenigen eingestehen, welche sonst Andeutungen einer Fortdauer der Seelen nach dem Tode im Pentateuch glauben entdeckt zu haben. Es frägt sich daher, da man bei Moses Bekanntschaft mit dem wichtigen Dogma voraussetzen muß: was ihn könne bestimmt haben, dasselbe in seiner religiösen Gesetzgebung nirgends hervorzuheben. Wir bemerken hierauf Folgendes:

1) Wäre die Lehre von der Unsterblichkeit in jenem hohen Alterthume schon bis zu einiger Reinheit ausgebildet gewesen, und hätte sie sittlichen Gehalt gehabt, so würde auch Moses kein Bedenken getragen haben, sie in sein Gesetzbuch aufzunehmen. Aber diesen sittlichen Gehalt bekommt die Unsterblichkeitslehre erst sehr spät und erst bei einem höhern Grade der sittlichen Cultur. Der ungebildete Naturmensch denkt sich die Fortdauer nach dem Tode als eine bloße Fortsetzung der irdischen Lebensverhältnisse, trägt aber die Idee der sittlichen Vergeltung gar nicht oder nur höchst unvollkommen auf diesen Zustand über [92]), und auf einer solchen Stufe der Cultur müssen

91) Vgl. Herodot II, 123. Nach *Plutarch*, de Iside et Osiride Cap. XXIX. Tom. II. p. 486. ed. Wyttenb. hätten sich die Aegypter einen unterirdischen Ort, Amenthes, die aufnehmende genannt, gedacht als den Vereinigungsplatz für die abgeschiedenen Seelen; nach *Porphyrius* de abstin. L. IV, 10. hofften sie, daß die abgeschiedenen Seelen in der Sonne gereinigt und dort zur Gemeinschaft mit den seligen Göttern befähigt würden.

92) Auch bei den Griechen verband sich der Unsterblichkeitsglaube erst später, unter den Sokratikern, mit der Vergeltungsidee und sprach sich aus

Digitized by Google

wir uns auch die Hebräer zu Mosis Zeiten denken. Es ist ungewiß, ob Moses selbst sich schon bis zur reinen Vorstellung eines zukünftigen Vergeltungszustandes erhoben hätte. Aber gesetzt auch, er wäre durch die ägyptische Priesterweisheit so weit geführt worden, so durfte er doch nicht hoffen, daß auch sein Volk reif sein werde, diese Vorstellungen aufzufassen. So lange aber die Fortdauer nach dem Tode noch nicht als sittlicher Vergeltungszustand gefaßt wird, kann sie auch nicht sittlich religiöse Bedeutung gewinnen.

2) Moses mußte die Gefahr scheuen, welche mit der Einführung dieser Lehre für den reinen Monotheismus verbunden war. Bei allen Völkern des Alterthums, welche die Lehre von einer Fortdauer der Seele angenommen hatten, verband sich dieselbe mit mythologischen Vorstellungen. Man bildete sich eigne Gottheiten, welche der Unterwelt als Richter vorstehen, andere, welche die Seelen dorthin geleiten, welche die Strafen vollziehen ꝛc., man unterschied diese Götter der Unterwelt von denen der Oberwelt, widmete ihnen einen eigenen Cultus u. s. f. Hätte nun Moses die Lehre von der Unsterblichkeit ohne Beimischung solcher mythologischen Vorstellungen aufgestellt, so würde sein Volk sie entweder nicht gefaßt oder sie seiner Absicht zuwider dennoch mit der Mythologie in Verbindung gebracht und wenigstens einen eigenen Gott der Unterwelt unterschieden haben. Die mosaische Gesetzgebung sucht aber überhaupt Alles auf das sorgfältigste zu vermeiden, was zu mythologischen Vorstellungen hinleiten und die Idee von der Einheit Gottes gefährden konnte.

3) Es stand zu befürchten, daß mit dieser Lehre dem Todtendienste und den mannichfachen Gattungen des Aberglaubens, welche sich demselben anschließen, der Eingang werde geöffnet

in der jüngeren Dichtung von den drei Todtenrichtern Minos, Aeakos und Rhadamantos. In der homerischen Mythe werden Gute und Böse noch nicht in der Unterwelt gesondert. Vgl. Odyss. XI. und nur Ein Verbrechen, das der Untreue oder des Meineides wird von den Erinnyen bis zum Hades herab verfolgt Il. III, 278 f. XIX, 259 f. Bei andern Völkern des Alterthums erstreckt sich der Lohn des zukünftigen Lebens nur auf den Tapfern, die Strafe nur auf den Feigen, und der Lehrsatz selbst dient nicht zur Beförderung der Sittlichkeit, sondern zu stärkeren Aufregungen des kriegerischen Muthes und der Tapferkeit. So z. B. bei den gallischen Druiden, vgl. Caesar, de bello Gall. VI, 14. so bei Ossian ꝛc.

Digitized by Google

werden. Von diesem in Aegypten vorherrschenden Todtendienste hatten die Hebräer schon Manches als Volksaberglauben mitgenommen und die Gesetzgeber sind ängstlich darauf bedacht, die Spuren desselben auszurotten. Um die Aufbewahrung und Einbalsamirung der Leichen zu verhindern, geben sie ein Gesetz, welches ihre schleunige Bestattung nothwendig macht, 4 Mos. XIX, 11 — 16. Die Trauergebräuche werden in mehren Gesetzen beschränkt, 3 Mos. XIX, 28. 5 Mos. XIV, 1. 2., dem Hohenpriester wird die Trauer gänzlich untersagt, den Priestern wird sie nur bei den nächsten Anverwandten gestattet, 3 Mos. XXI, 1 — 4. 10 — 12. Das Beschwören und Befragen der Todten wird bei Todesstrafe untersagt 5 Mos. XVIII, 11. Wäre aber das Dogma von der Fortdauer der Seelen nach dem Tode gesetzlich sanctionirt worden, so würde ein solcher Volksaberglaube dadurch Anlaß gefunden haben, sich noch weiter zu verbreiten und fester zu wurzeln.

4) Es stand dem Moses ein Mittel zu Gebote, um den Mangel eines solchen Lehrsatzes bei einem sinnlichen Volke zu ersetzen. Dies nämlich wurde ihm durch die Idee einer irdischen Theokratie dargeboten, nach welcher der vollkommenste sittliche Vergeltungszustand schon in dem irdischen Gottesreiche gegeben ist, worin der Gerechte und Fromme schon hienieden seinen Himmel, der Gottlose seine Hölle findet. Die ganze Tendenz seiner Religion war eben daher auch eine politische, gegründet auf den Glauben, daß sich in der israelitischen Staatsverfassung das Gottesreich selbst oder die sittliche Weltordnung vollkommen realisirt habe. Bei einer solchen politischen Religionsverfassung konnte aber auch der Unsterblichkeitsglaube seine gesetzliche Sanction so lange entbehren, als der Staat selbst fähig war, den Glauben an die Vollkommenheit seines rechtlich-sittlichen Vergeltungszustandes aufrecht zu erhalten.

Faßt man diese Gründe zusammen, so scheint sich allerdings die Weisheit des Gesetzgebers auch darin zu verrathen, daß er den Unsterblichkeitsglauben in seinen religiös-politischen Gesetzen unbenutzt ließ. Aber obwohl das Gesetz diese Lehre nicht ausdrücklich bestätigt, so zeigen doch sowohl in den Gesetzen selbst als auch in den Volksüberlieferungen unverkennbare Spuren, daß Aussichten auf ein zukünftiges Leben der Seele nach dem Tode bei dem Volke Eingang gefunden hatten.

Digitized by Google

Man hat hierher, von dogmatischem Interesse geleitet, Aeußerungen gerechnet, welche eine andere Deutung fordern. Dahin gehört die Stelle 2 Mos. III, 15. wo Gott sich selbst dem Moses bezeichnet als den Gott der Väter, den Gott des Abraham, Isaak und Jakob, ungeachtet diese Väter damals schon längst verstorben waren. Auf diese Stelle nämlich bezieht sich Jesus in dem Streite mit den Sadducäern und folgert aus ihr, daß die Väter nach dem Tode fortlebten, indem Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden sei, vgl. Matth. XXII, 32. Diese Beweisart ist der damals herrschenden jüdischen Auslegungsweise angemessen; denn daß die Stelle bei den damaligen Juden ganz ähnlich benutzt wurde, zeigen die von Wetstein gesammelten Parallelen. Jesus konnte daher, indem er sich auf die herrschende Auffassung dieser Stelle bezog, seine Gegner am leichtesten zurückweisen. An sich betrachtet sagt der auch noch in jüngeren Schriften häufig wiederkehrende Gottesname: Gott der Väter, des Abraham, Isaak und Jakob, so viel als der von diesen Vätern verehrte Gott. Abgesehen nun von solchen minder entscheidenden Stellen enthält der Pentateuch bestimmtere Andeutungen von dem Vorhandensein dieser Vorstellung im Volke. Die deuteronomische Gesetzgebung verbietet das Rathfragen bei den Todten, (דָּרַשׁ אֶל הַמֵּתִים) Kap. XVIII, 11., die abergläubische Sitte der Nekromantie aber, welche dies Gebot voraussetzt, kann bei einem Volke nur alsdann erst aufkommen, wenn die Abgeschiedenen noch auf irgend eine Weise als nach dem Tode Fortlebende gedacht werden. In den ältern Gesetzsammlungen fehlt nun zwar dies Verbot, und überhaupt verrathen ihre Gesetze keine bestimmten Spuren einer Berücksichtigung jenes Volksglaubens, wohl aber enthalten die mit ihren Gesetzen verschmolzenen historischen Ueberlieferungen Hindeutungen darauf. Gleich der Elohist faßt 1 Mos. V, 24. seine Nachricht von dem Tode des frommen Henoch auf folgende Weise: er war nicht mehr; denn Gott hatte ihn weggenommen, (כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים). Auf diese Weise wird sonst niemals im Pentateuch vom Tode geredet. Man hat darin bloß die Andeutung eines frühen Todes, welcher als Wohlthat, als Gunst der Götter bezeichnet werden solle, gesehen. Für diese Vorstellung berief man sich auch auf den jüngeren bei Suidas erwähnten Mythus

Digitized by Google

der Griechen, nach welchem ein Ἄνναχος oder Νάνναχος, König von Phrygien, vor dem Eintreten der deukalionischen Fluth, welche er verkündigte, durch einen frühen Tod sei von den Göttern gerettet worden. Aber dieser Mythus, wenn er, wie dies die Aehnlichkeit der Namen (Ἄνναχος und Henoch) wahrscheinlich macht, seine Quelle in der hebräischen Ueberlieferung hatte, kann um so weniger für jene Meinung zeugen, da er offenbar in diesem Falle die Nachricht über Henoch mit den Sagen von Noah vermischt hatte. Sodann aber, was noch bestimmter gegen diese Deutung spricht, steht die hellenische Vorstellung, daß ein frühzeitiger Tod göttliche Wohlthat sei, in offenem Widerspruche mit der religiösen Ansicht der Hebräer; denn schon im Gesetzbuche herrscht durchgängig die entgegengesetzte Vorstellung, daß Gott seine Frommen vielmehr durch ein langes Leben belohne. Eher läßt sich die älteste jüdische Deutung, nach welcher hier eine Entrückung, eine wundervolle Versetzung gemeint wäre, vertheidigen. Schon die Septuaginta geben die Worte כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים durch ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός, weil Gott ihn versetzte oder entrückte. Dieselbe Ansicht der Stelle findet sich auch Weish. IV, 10. und Hebr. XI, 5., wo noch zu μετετέθη hinzugesetzt wird τοῦ μὴ ἰδεῖν τὸν θάνατον, er wurde entrückt, so daß er den Tod nicht sah. Daß nämlich die Vorstellung von plötzlicher Versetzung der Frommen in die überirdische Gemeinschaft der Himmelwesen auch dem Hebraismus nicht fremd gewesen sei, zeigt der ganz ähnliche Mythus von der himmlischen Entführung des Propheten Elia durch feurige Wagen und Rosse, 2 Kön. II, 1 — 11. Im Pentateuch selbst erinnern daran die Berichte über den Tod des Aharon und Mose, welche sich auf eine geheimnißvolle Art bei ihrem Lebensende dem Volke entziehen, so daß Niemand weiß, wo ihre Leichen ruhen; vgl. über Aharons Tod 4 Mos. XX, 24 — 29. mit der abweichenden Relation 5 Mos. X, 6., über Mose's Tod auf dem Berge Nebo 5 Mos. XXXIV, 1 — 6. Schon Josephus [93]) legt hier dem Volke die Meinung bei, daß Mose zu Gott fortgegangen sei, (πρὸς τὸ θεῖον ἀνακεχωρηκέναι). Hält man nun diese letzte durch so manche Analogieen im Hebraismus selbst sich empfehlende Deutung der von Henoch gebrauchten

93) Archaeol. III, 5, 7. vgl. IV, 8, 48.

Digitized by Google

Formel fest, so liegt darin die Vorstellung, daß einzelne ausgezeichnete Fromme durch göttliche Veranstaltung unmittelbar in den Himmel versetzt würden und so zur näheren Gemeinschaft mit den überirdischen Wesen gelangten. Zunächst fällt bei dem Elohisten die Art auf, wie er vom Tode Abrahams spricht. Indem er nämlich den Tod dieses Stammvaters erzählt, bedient er sich des Ausdrucks: וַיֵּאָסֶף אֶל עַמָּיו, er wurde zu seinem Volke versammelt, 1 Mos. XXV, 8. Dieselbe Formel kehrt dann in beiden Urschriften, wie auch in der späteren deuteronomischen Gesetzsammlung öfters wieder und wird von dem Tode sehr verschiedener Personen gebraucht: 1 Mos. XXV, 17. von Ismael, Kap. XXXV, 29. von Isaak, Kap. XLIX, 29. 33. von Jakob, 4 Mos. XX, 24. 26. von Aharon, Kap. XXVII, 13. und 5 Mos. XXXII, 50. von Mose. Sie kann unmöglich den Sinn haben: versammelt werden zu den Leichen der Väter oder Familiengenossen im Erbbegräbniß, so daß sie von der Bestattung des Todten stände, denn man findet sie von Personen gebraucht, von welchen ausdrücklich bemerkt wird, daß ihre Grabstätte unbekannt sei, wie von Aharon und Mose; man findet sie ferner von dem Begraben oder Bestatten der Leichen קָבַר ausdrücklich unterschieden, vgl. 1 Mos. XLIX, 33. mit Kap. L, 13. Demnach scheint bei dieser Redensart die Vorstellung zu Grunde zu liegen, daß der Verstorbene in einen Verein oder eine Versammlung der Geister seiner früher dahingeschiedenen Stammes- und Familiengenossen (עַמָּיו) eintrete; also die allgemeine Vorstellung von einem Vereintsein, einer Versammlung der abgeschiedenen Geister, in welche der Verstorbene sofort nach seinem Tode gelangt. Diesen Versammlungsort nun findet man, weiter lesend im Elohisten, zunächst 1 Mos. XXXVII, 35. auch schon durch einen eigenen Namen, שְׁאוֹל bezeichnet [94]). Aller-

94) Die Ableitung des Wortes ist unsicher. Bleibt man stehen bei der Bedeutung des hebräischen Stammwortes שָׁאַל fordern, begehren; so gelangt man zu dem Grundbegriff der Begehrende, Gierige, **Orcus poscens animas.** Näher jedoch scheint die Bedeutung des Stammes welche sich im Arabischen erhalten hat, auf den sinnlichen Grundbegriff zu führen, welcher schon im Pentateuch hervortritt. Im Arabischen nämlich hat der Stamm سأل die Bedeutung abwärts gehen, sich senken; daher שְׁאוֹל Tiefe, Abgrund. Für diese Ableitung spricht besonders, daß man, um

Digitized by Google

dings kommt dies Wort hier und anderswo im Pentateuch in so unbestimmten Verbindungen vor, daß es unentschieden bleibt, ob dabei nicht bloß an das Grab zu denken sei. So 1 Mos. XLII, 38. XLIV, 29. Aber wenn Kap. XXXVII, 35. Jakob die Hoffnung ausspricht, seinen Sohn Joseph, den er für getödtet hält, im Scheol wieder zu finden, so liegt es gewiß am nächsten, bei Scheol an den Versammlungsort der Schatten zu denken, zumal da diese Bedeutung die herrschende im späteren hebräischen Sprachgebrauche ist. Sonst findet man dies Wort im Pentateuch nur noch einmal, gleichfalls in der Sagengeschichte 4 Mos. XVI, 30. 33., wo es heißt: die Erde habe ich geöffnet, so daß die Empörer lebend zum Scheol hin (שְׁאֹלָה) hinabgefahren seien. Der Scheol wird nämlich gedacht als ein unterirdischer, unterhalb der Erdscheibe befindlicher Aufenthaltsort, eine Vorstellung, welche aus dem Gedanken an das Grab und die Todtengruft sich entwickelte und welche auch die Aegyptier bei ihrem Amenthes, die homerischen Griechen bei ihrem Orkus festhielten. — Eine weitere Spur der Hoffnung auf ein zukünftiges Leben findet man in der Stelle 1 Mos. XLVII, 9., wo Jakob sein Leben hienieden eine Wanderschaft oder Fremdlingschaft (מְגוּרִים) nennt. Dabei sollte nun die Vorstellung von einer himmlischen Heimath, welcher die Pilgrimschaft auf Erden entgegengesetzt würde, zu Grunde liegen[95]; der Zusammenhang ergibt jedoch, daß dieser Ausdruck in Beziehung steht auf die unstäte, nomadische Lebensweise des Patriarchen, nach welcher er überall Fremdling blieb und nirgends einheimisch werden konnte.

Fassen wir nun die sichern Spuren des Glaubens an Unsterblichkeit, welche sich im Pentateuch nachweisen lassen, zusammen, so führen sie zu folgenden Ergebnissen:

1) Die gesetzliche Grundlage des Hebraismus oder der Inbegriff aller Gesetze des Pentateuch bestätigt nirgends den Glauben an die Fortdauer nach dem Tode. Dagegen ent-

das Schattenreich zu bezeichnen, auch andere Wörter, welche eine Tiefe bezeichnen, braucht, wie בּוֹר Grube, תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ u. a.

95) So faßte schon Philo de confus. linguar. §. 17. diese Stelle und dahin deutet auch der Vf. des Br. an die Hebr. XI, 13. 14., wenn er sagt: die Väter hätten sich ξένοι καὶ παρεπίδημοι ἐπὶ τῆς γῆς genannt, um anzudeuten, ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσι, daß sie eine Heimath suchten.

Digitized by Google

hält der Pentateuch, besonders in seinen mythischen Bestandtheilen, Spuren von der Verbreitung dieses Glaubens unter dem hebräischen Volke.

2) Im Volksglauben bemerkt man die Vorstellungen, daß die abgeschiedenen Seelen zu einem gemeinschaftlichen Versammlungsort gelangen, welcher unterhalb der Erdfläche oder Erdscheibe gedacht wird, und daß man aus diesem Scheol die Abgeschiedenen wieder hervorrufen könne, um sie zu befragen. Nur ausgezeichneten Frommen widerfährt das Glück, unmittelbar in den Himmel, in die Gemeinschaft mit den Himmelwesen versetzt zu werden.

3) Jene Spuren des Volksglaubens an Fortdauer der Seele finden sich größtentheils schon bei dem Elohisten vor und müssen also mindestens bis auf David zurückgeführt werden; ihre Quellen aber hatten sie wahrscheinlich in der ägyptischen Religion, welche in ihrem Amenthes ein ähnliches Schattenreich kennt und nekromantischen Todtendienst begünstigt.

§. 42.

Die Schattenwelt nach den übrigen Denkmälern des Hebraismus.

Der Glaube an Fortdauer der Seele nach dem Tode und an einen Vereinigungsort für die abgeschiedenen Seelen im Scheol entwickelte sich allmählig vollständiger bei den Hebräern. In den historischen Büchern Samuels und der Könige, in den poetischen Schriften, den Psalmen, Sprüchen und Hiob, sowie bei den meisten Propheten finden sich deutliche Spuren desselben. Vornämlich ist es die Vorstellung vom Scheol selbst, dann aber auch die Vorstellung von dem Wesen der abgeschiedenen Schatten, welche eine weitere Entwickelung erhalten.

Der Scheol selbst wird beschrieben als das Versammlungshaus für alle Lebenden, (בֵּית מוֹעֵד לְכָל־חָי) Hiob **XXX, 23.**, welches alle Menschen ohne Unterschied des Standes, Vermögens, der sittlichen Beschaffenheit in sich aufnimmt Hiob **III, 13 — 19.** Nur durch die Todesart, nicht durch den Zustand nach dem Tode, sind die Guten vor den Bösen ausgezeichnet; der Gerechte nämlich stirbt in Frieden **1 Kön. II, 6.** und wird sanft entrückt, bevor die Unglückszeit

Digitized by Google

hereinbricht, Jes. LVII, 1., während den Bösen ein gewaltsamer Tod fortrafft Hiob XXIV, 19. 20. Die Beschreibungen des Scheol geben die Vorstellung eines düsteren, öden, stillen und ruhigen Aufenthaltes, welcher als die äußerste Tiefe dem Himmel als der äußersten Höhe entgegengesetzt wird. Die grausenvolle Finsterniß dieses Ortes (**Tartara opaca. Ovid. Metam. X, 20.**) mahlt Hiob am stärksten aus, wenn er X, 21. 22. den Scheol beschreibt als

Das Land des Dunkels und der Todesschatten,
Ein Land, gehüllt in mitternächtlich Dunkel,
Der Todesschatten wüstes Land,
Erleuchtet wie die Mitternacht.

Die Einöden des Scheol (בְּדֵי שְׁאוֹל) werden Kap. XVII, 16. angedeutet; als Land der Ruhe, des stummen Feierns im Liede des Hiskia Jes. XXXVIII, 11., die Bewohner des Scheol dort יוֹשְׁבֵי חָדֶל Bewohner der Ruhe von חָדַל, ruhen, feiern; in den Psalmen דּוּמָה, Stille, stiller Ort, XCIV, 17. CXV, 17., in welchem allgemeines Schweigen herrscht; אֶרֶץ נְשִׁיָּה, Land des Vergessens, in welchem man Gottes nicht mehr gedenkt Ps. LXXXVIII, 13.; אֲבַדּוֹן das Dahinschwinden, der Untergang Ps. LXXXVIII, 12. Spr. XV, 11. Hiob XXVI, 6. XXVIII, 22.; die dunkle Wohnung der Väter (דּוֹר אָבוֹת[96]) welche das Licht nicht schauen Ps. XLIX, 20.; Grausen und Schrecken wohnen in dem ängstlichen Aufenthalte (מְצָרֵי שְׁאוֹל Ps. CXVI, 3.); als die größte Tiefe wird er bezeichnet und dem Himmel als der größten Höhe entgegengesetzt Hiob XI, 8. Jes. LVII, 9. Amos IX, 2., daher auch der Name תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ, *inferiora terrae* zur Bezeichnung desselben Ps. LXIII, 10. Vgl. Spr. IX, 18. עֲמֻקֵי שְׁאוֹל die Tiefen des Scheol. Alle diese Züge scheinen aus dem Gedanken an das Grab geflossen zu sein. Die Tiefe, die Dunkelheit, die Oede und Stille des Grabes trug man über auf den Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen, so daß diese zwar fortdauernd gedacht werden, aber nur in einem dem Behältniß der Leichen in den Gräbern ganz analogen, öden, düstern, schweigsamen Aufenthaltsorte ohne lebendige Regsamkeit.

96) דּוֹר wie Jes. XXXVIII, 32. vom Zelte, Wohnung. Ebenso steht בַּיִת Haus vom Scheol Hiob XVII, 13.

Digitized by Google

Daneben kommen jedoch Züge vor, welche etwas mehr Leben in das Gemälde bringen. Sehr ungewiß bleibt es, ob man sich einen Beherrscher oder König der Unterwelt gedacht habe, den man in den Worten נַחֲלֵי בְלִיָּעַל, Ströme Belials Ps. XVIII, 5. vgl. 2 Sam. XXII, 5. finden wollte, indem man Belial als Eigennamen dieses Königs der Schatten nahm und sich dafür auf 2 Cor. VI, 15. berief, wo Belial und Christus sich entgegengesetzt seien. Aber in der Stelle des Paulus ist Βελιὰρ, ein ganz verschiedenes hebräisches Wort, zu lesen; בְּלִיָּעַל in den Psalmen ist Verderben, Untergang, so daß man zu übersetzen hat Ströme des Verderbens, Verderben bringende Fluthen umgeben mich. Unter dem Bilde wilder verderblicher Fluthen schildern aber die Psalmisten herrschend die ihnen drohenden Gefahren, daher man denn auch nicht[97]) die in der Mythologie der Griechen herrschende Vorstellung von Strömen der Unterwelt auf unsere Stelle übertragen darf. Auch die Stelle Hiob XVIII, 14. entscheidet nicht sicher für die Vorstellung von einem Könige der Schatten. Es heißt dort vom Frevler: Man führet ihn zum Könige der Schrecken (לְמֶלֶךְ בַּלָּהוֹת). Bei dem Könige der Schrecken, dem schrecklichen grauenvollen Herrscher, könnte man allerdings an einen König der Schatten, inferni rex, tenebrosa sede tyrannus denken, aber es könnte dies auch bloße Personification des Todes oder des Scheol selbst sein. Für dies Letztere spricht die Analogie; denn der Scheol selbst wurde allerdings von den Dichtern personificirt als König, mit welchem man Bündnisse abschließt Jes. XXVIII, 15., oder als mächtiger Herrscher, welchen Jehova bekämpft und überwindet Hos. XIII, 14. vgl. 1 Cor. XV, 55., bald als ein den Menschen nachstellender Jäger mit dem Fangstricke Ps. XVIII, 6. CXVI, 3. Aber wenn der Scheol selbst als König allerdings dargestellt wird, so berechtigt dies noch nicht zu dem Schlusse, daß ein König in demselben, ein Beherrscher der Schatten sei gedacht worden. Gegen diese Ansicht streitet das strenge Festhalten des Monotheismus bei den Hebräern, besonders aber die ausdrücklichen Erklärungen, daß Jehova auch im Scheol zugegen sei, den Scheol kenne und erforsche Ps. CXXXIX, 8.

97) Wie Michaelis in den Anm. zu d. St.

Digitized by Google

Spr. XV, 11. Man konnte also auch nicht auf den Gedanken kommen, daß ein anderer Beherrscher dieses unterirdischen Reiches außer Jehova zu unterscheiden sei.

An jene Personificationen schließen sich zunächst die Stellen an, wo der Scheol als ein Ungeheuer gedacht wird, dem eine unersättliche Gier, ein unermeßlicher Rachen beigelegt wird, Jes. V, 14. Spr. XXX, 16. XXVII, 20. Hab. II, 5. Ps. CXLI, 7. Das Bild selbst soll andeuten, daß der Tod allgemein herrsche, daß niemand ihm entgehen könne. Um aber den Gedanken anschaulich zu machen, daß keine Erlösung aus dem Tode, keine Hoffnung einer Wiederkehr in's Leben statt finde, stellt man den Scheol dar als ein wohlverwahrtes Gebäude oder Gefängniß mit Gemächern, חַדְרֵי־מָוֶת Spr. VII, 27., und fest verriegelten Thoren שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל Jes. XXXVIII, 10. πύλαι ᾅδου Matth. XVI, 18., πύλαι Ἀΐδαο Ilias V, 646., atri ianua Ditis Aen. VI, 126. Seine Bande sind stark, wie die, welche Liebe schlingt, hart wie die Qualen der Eifersucht Hoh. L. VIII, 6. (Vgl. Ἄιδης κρατερος Odyss. XI, 277.). Wer zur Unterwelt herabgesunken ist, steigt nicht wieder herauf Hiob VII, 9., selbst der Bruder sucht ihn vergeblich durch ein Lösegeld frei zu kaufen Ps. XLIX, 8. 9. Heißt es aber von Jehova, daß er aus dem Scheol erlöse (פָּדָה) Hos. XIII, 14. oder aus demselben hervorführe (הֶעֱלָה) 1 Sam. II, 6., so ist dabei nach dem Zusammenhange dieser Stellen an eine Befreiung aus den Todesgefahren, nicht an wirkliche Wiederherstellung des irdischen Lebens zu denken. — Daß man sich endlich den Scheol gedacht habe als eine Insel, zu welcher die Schatten hinüberschiffen, analog den mythischen Vorstellungen der Aegyptier und Griechen, läßt sich nicht sicher erweisen. Michaelis schloß dies aus den Stellen Ps. XC, 10. Hiob IX, 26., in welchen aber bloß das schnelle Verschwinden des Lebens unter Bildern beschrieben wird, welche von einem schnell vorüberseglenden Schiffe hergenommen sind.

Die Bewohner des Scheol oder die abgeschiedenen Seelen tragen den Namen רְפָאִים Schatten, schwache hinfällige Wesen von רָפָה matt, schwach, hinfällig sein; als solche schildern sie sich selbst Jes. XIV, 10. Bei dieser Ableitung des Namens, welche die Etymologie an die Hand gibt und die herrschende Vorstellung der Hebräer von jenen Wesen bestätigt,

Digitized by Google

wird es am gerathensten sein, stehen zu bleiben. Denn höchst ungewiß und bloße Vermuthung bleibt es, daß der Name in Zusammenhang stehe mit dem gleichnamigen riesenhaften Volke der Rephaim, welches nach der Sage vor der Ankunft der Hebräer Canaan bewohnt haben soll 1 Mos. XIV, 5. vgl. 5 Mos. II, 11. 12.[98]). Der Zustand dieser Rephaim wird, ihrem Namen gemäß, beschrieben als ein bloßes Schattenbild des Lebens, ein leeres, traumartiges Dasein. Zwar findet Ruhe statt in der Versammlung der Schatten (בְּקְהַל רְפָאִים) Spr. XXI, 16., und der von Leiden hart geplagte Hiob wünscht daher dorthin zu gelangen Hiob XIV, 13.; aber diese Ruhe ist die traurige Ruhe des Grabes, ein Stillestehen aller Thätigkeit und Wirksamkeit, nicht Ruhe in Thätigkeit oder Seligkeit, vgl. die Beschreibung Hiob III, 13 — 19. Kein Schaffen und Sinnen, keine Einsicht und Weisheit ist in dem Scheol, zu welchem du wanderst, sagt, damit übereinstimmig, der jüngere Koheleth IX, 10. Daher verstummen denn hier auch die freudigen Loblieder auf Jehova; die Schatten können Gott nicht preisen Ps. VI, 6. XXX, 10. CXV, 17. Jes. XXXVIII, 18. und vergessen sind unter ihnen die Großthaten, welche Gott auf Erden wirket, Ps. LXXXVIII, 11 — 13. Alle Empfindung zwar fehlt ihnen nicht, auch sie erbeben vor dem mächtigen Gott, Hiob XXVI, 5.; auch die Schattenwelt vernimmt den Ruf der Weisheit, Hiob XXVIII, 22., nur die freudige Empfindung, welche zu Dank und Lobpreisung stimmt, können sie in ihrem freudenleeren Zustande nicht haben.

Bei solchen Ansichten von dem Zustande der Todten konnte denn auch die Aussicht auf Fortdauer nach dem Tode keine freudigen Hoffnungen erwecken. Mit dem Tode scheint viel-

98) Michaelis nämlich in den Zusätzen zu Lowth, de sacra poesi Hebraeor. S. 133. ed. Gotting. vermuthete, daß die Rephaim Troglodyten gewesen und daß später die Vorstellungen Höhlenbewohner und Bewohner des Grabes zusammengeflossen seien. Herder aber (Geist der hebr. Poesie I. S. 221.) hielt sie wegen ihrer riesenhaften Gestalt für eine Art Titanen der Vorwelt, welche sich gegen Jehova empörten und, zuerst in die finstere Behausung hinabgestürzt, den späteren Bewohnern derselben ihren Namen gaben. Diese Vermuthungen stützen sich indeß lediglich auf eine Uebereinstimmung der Namen, welche der bloße Zufall herbeigeführt haben kann; sichere Nachweisungen für die eine oder die andere Behauptung fehlen.

Digitized by Google

mehr alle Hoffnung zu enden, jenes Schattenleben der Geschiedenen ist so gut als keins, vgl. Ps. VI, 5. 6. Hiob X, 20 — 22. XIV, 7 — 22. XVII, 11 — 16. Dieselbe Trostlosigkeit spricht sich auch in den Todtenklagen aus; man bemerkt in ihnen keine Ahnung, daß die geliebten Todten in einem besseren Zustande fortdauern möchten, keine Art der Beruhigung über ihr Schicksal — sie sind nicht mehr! Vgl. Davids Klagen über Jonathan 2 Sam. I, 17 ff., über Absalom XVIII, 33. XIX, 1. Selbst die Aussicht auf Wiedervereinigung mit den Geschiedenen in der Versammlung der Schatten kann von diesem Gesichtspuncte aus nicht zum Troste gereichen, vgl. die Aeußerungen Davids 2 Sam. XII, 23.

Indessen denkt man sich diese Abgeschiedenen nicht außer aller Verbindung mit den Lebenden. Es dauert nämlich der Glaube fort, daß sie durch nekromantische Künste können hervorgerufen werden, um den Lebenden Auskunft über die Zukunft zu ertheilen. Zwar hatte Saul die Ausübung solcher Künste, gemäß dem Gesetze, untersagt 1 Sam. XXVIII, 3., doch beförderte er sie selbst wieder durch sein eignes Beispiel, wie die sich anschließende Erzählung zeigt. Unter Ahas' Regierung rügt Jesaja den Hang des Volkes zu ihnen Jes. VIII, 19.; dann werden sie wieder erwähnt unter Manasse 2 Kön. XXI, 6. und erst Josia stellt sie gründlich ab 2 Kön. XXIII, 24. In allen diesen Stellen wird diese Nekromantie als etwas Abgöttisches dargestellt; die, welche sie ausüben, heißen אוֹבוֹת und werden gewöhnlich in Verbindung mit den Zauberern יִדְּעֹנִים genannt. Daß es gemeiniglich weibliche Personen waren (eine Art von Hexen), zeigt nicht nur die durchgängig herrschende weibliche Form des Plural, sondern auch die Erzählung 1 Sam. XXVIII, 7 — 25., welche überhaupt die umständlichste Beschreibung einer Gaukelei dieser Art enthält. Aus diesem Abschnitte, vgl. mit Jes. VIII, 19. XIX, 3. XXIX, 4. ergibt sich, daß man bei solchen Geisterbeschwörungen die hervorgerufenen Schatten in einer leisen, gurrenden, oder zwitschernden Stimme als מְצַפְצְפִים, מְהַגִּים reden ließ, wie es der Vorstellung von einem wesenlosen Schemen gemäß war. Ob der Name אוֹב, welcher auch auf den erscheinenden Geist selbst übergetragen wird Ps. XXIX, 4., mit אוֹב Schlauch, zusammenhange, oder aus dem arabischen أَوَّبَ =

Digitized by Google

אוֹב, zurückkehren abzuleiten sei, ist ungewiß; gewiß aber, daß er der herrschende war, um die Ausüberinnen dieser abergläubischen Kunst zu bezeichnen. Wenn nun schon diese Befragung der Todten auf die Vorstellung führt, daß man den Schatten eine Kenntniß von den Schicksalen der Lebenden, über welche sie von der Beschwörerinn befragt Auskunft geben, ja eine vollständigere, als den Lebenden selbst, müsse beigelegt haben, so wurden dagegen von den jüngeren Schriftstellern die irdischen Lebensverhältnisse selbst auf die Zustände der Schattenwelt vollständig übergetragen. Dadurch aber gewinnt alsdann auch das Gemälde der Schattenwelt selbst etwas mehr Bewegung und Leben. Besonders ist dies der Fall bei den Propheten des Exils; bei Ezechiel, welcher Kap. XXXII. den Scheol ausdrücklich beschreibt als den Vereinigungsplatz für die Abgeschiedenen aller Völker; V. 21. reden die Schatten den zu ihnen herabgesunkenen Pharao an und und die Schatten der Helden führen V. 27. auch dort noch ihre Waffen. In dem an's Ende des Exils fallenden Triumphliede über Babels Sturz bei Jesaja XIV. stimmen die Schatten ein Spottlied (מָשָׁל) an über den gefallenen König von Babel, und die ehemaligen Könige sitzen auch als Schatten noch auf ihren Thronen. Aber mit diesen Zügen vermischen sich wieder traurige Bilder des Grabes, ein aufgelöseter Körper, ein Lager von Motten, eine Decke von Gewürm; vgl. Jes. XIV, 9 — 11.

§. 43.

Spuren des Glaubens an Auferstehung und an ein seliges Leben.

In den gegen Ende des Exils verfaßten Büchern der Könige stößt man zunächst auf Prophetensagen, nach welchen einzelne Propheten durch den in ihnen wirksamen Gottesgeist Verstorbene wiederum in das Leben zurückgerufen hätten. Solche Todtenerweckungen werden erzählt von Elia 1 Kön. XVII, 17 — 24., und von Elisa 2 Kön. IV, 8 — 37. Ja durch die bloße Berührung der Gebeine des längst verstorbenen Propheten Elisa soll ein Todter wiederum zum Leben erwacht sein 2 Kön. XIII, 21. Man muß also damals an der Möglichkeit einer Wiedervereinigung der abgeschiedenen Seele mit

Digitized by Google

ihrem irdischen Leibe oder an die Möglichkeit einer Auferstehung des Leibes gedacht haben, denn sonst hätten solche Erzählungen sich nicht bilden können. Zunächst findet man dasjenige, was durch prophetische Wunder an einzelnen Verstorbenen geschehen war, symbolisch benutzt bei den Propheten. Symbolisch nämlich fassen die exilischen Propheten den Zustand der Hebräer während des Exils als einen todähnlichen Zustand und demnach die Lande des Exils als die Gräber auf; diesem Symbole gemäß beschreiben sie alsdann die Heimkehr in das Vaterland und die Wiederherstellung des Staates als eine Wiederbelebung der Verstorbenen. In diesem Sinne gibt ein unbekannter Prophet des Exils Jes. **XXVI, 19.** den trostlosen Exulanten im Namen Gottes folgende Verheißung:

Leben sollen deine Todten (מֵתֶיךָ), meine Leichen
(die Gott angehörigen Verstorbenen) wieder auferstehn,
Erwachen sollen, frohlocken die Staubbewohner
(שֹׁכְנֵי עָפָר)
Denn Thau der Blumen ist dein Thau,
Die Erde gibt die Schatten wieder[99]).

Diese Vorstellung erweitert sich dann bei Ezech. **XXXVII.** zu einer ausgeführten Vision. Der Prophet schaut in der Begeisterung ein mit verdorrten Todtengebeinen bedecktes Gefilde, welche auf seinen prophetischen Spruch hin der Geist Gottes wieder zusammenfügt, mit Fleisch und Haut bekleidet und mit einem neuen Leben beseelt (1 — 10.); darauf empfängt der Prophet von Jehova selbst die Deutung des geschauten Symbols (V. 11. 12.). Diese Gebeine, spricht Jehova, sind das ganze Haus Israel. Siehe, sie sprechen: Verdorrt sind unsre Gebeine und geschwunden ist unsere Hoffnung, wir sind abgeschnitten worden. Darum weissage und sprich zu ihnen: also spricht der Herr Jehova: Siehe, ich öffne eure Gräber und lasse euch, mein Volk, hervorgehen aus euren Grä-

[99]) Gottes belebender Thau läßt die Todten Jehova's wieder aufsprossen wie welke Blumen vom Thau benetzt sich wieder erheben; vgl. ähnliche Bilder Hos. XIV, 6. Ps. LXXII, 6. — Die Erde gibt die Schatten wieder (רְפָאִים תַּפִּיל) eigentlich: sie macht sie herabfallen, sie gebiert sie; in dieser Bedeutung steht נָפַל auch V. 18.; die Schatten sind die abgeschiedenen Seelen. — Der Sinn ist: sie läßt die Todten — nach dem Zusammenhange das politisch verstorbene Volk — wieder auferstehen.

Digitized by Google

bern, und bringe euch zum Lande Israels zurück. — Diese vom Propheten selbst hinzugefügte Deutung zeigt deutlich, daß sein Auferstehungsgemälde gefaßt werden sollte als bildliche oder symbolische Schilderung der politischen Wiedergeburt seines Volkes; die Auferstehung der Todtengebeine ist ihm ein Zeichen, die Rückkehr und Wiederherstellung Israels aber die bezeichnete Sache. In dieselben Zeitverhältnisse mit diesen prophetischen Gemälden fällt der größte Theil des Buches Hiob, und es fragt sich daher, wiefern auch dies Gedicht die Vorstellung von einer Auferstehung kenne und benutze?

Für die Hoffnung der Auferstehung im Hiob berief man sich vornämlich auf den Abschnitt Kap. XIX, 25 — 27. Die Worte selbst, welche hier auf einen sehr feierlichen Eingang folgen, sind nach einer wörtlichen Uebersetzung folgende:

25. Ich weiß, daß mein Erlöser lebt
Und zuletzt beim Staube stehen wird
26. Und nach meiner Haut (אַחַר עוֹרִי d. i. wenn meine Haut dahingeschwunden), wenn dies (זֹאת, dieser Leib) verzehret worden:
So werde ich in meinem Fleische (מִבְּשָׂרִי, eigentlich aus meinem Fleische, Leibe, hervor) Gott schauen;
27. Den ich mir (günstig) schauen werde
Und den meine Augen sehen werden, nicht ein Fremder.

Ganz unhaltbar ist nun zwar die alte Uebersetzung von V. 25., nach welcher schon Clemens Rom. die Stelle für das Dogma von der Auferstehung benutzt, die Uebersetzung nämlich: Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und ich am jüngsten Tage aus dem Staube auferstehen werde; denn dies müßte hebräisch lauten: וּבְאַחֲרוֹן מֵעָפָר אָקוּם. Die Worte קוּם עַל עָפָר, bei dem Staube stehen haben vielmehr den Sinn: noch dem Verstorbenen beistehn, ihm schützend nahe sein, besonders hier als Ehrenretter gegen ungerechte Anschuldigungen. Eine solche Ehrenrettung hofft Hiob von Eloah auch noch nach seinem Tode. Dagegen finden die geschätztesten neuern Ausleger dieser Stelle, Kosegarten, Pareau, Rosenmüller, in dem folgenden 26. Verse allerdings die Hoffnung der Auferstehung ausgesprochen; die Worte nämlich „nachdem

Digitized by Google

meine Haut dahingeschwunden, dieser Leib verzehrt worden" bezeichnen ihnen einen Zustand der Auflösung des Leibes durch den Tod; der Nachsatz also: so werde ich in meinem Fleische oder Körper Gott schauen, soll auf einen Zustand der Erneuerung oder Wiederherstellung des Leibes nach dem Tode führen, in welchem der Leidende Gott zu schauen oder seine Gnade wiederum zu empfinden hofft. Dagegen jedoch ist zu erwägen, daß die Worte des Vordersatzes „nachdem meine Haut geschwunden, dieser Leib verzehrt worden" nicht nothwendig den Tod bezeichnen müssen, sondern nach dem Sprachgebrauche und Contexte auch verstanden werden können von den Verwüstungen des Leibes durch die Krankheitsleiden, welche Hiob schon erduldet hatte; dann enthielte der Nachsatz nur die Hoffnung einer Wiederverjüngung oder Wiedererneuerung des von Krankheitsleiden schon aufgeriebenen Leibes. Nachdem der Leidende bereits auf das Leben verzichtet und sich mit der Hoffnung begnügt hätte, Gott werde selbst noch nach dem Tode sein Ehrenretter sein, erhöbe er sich dann wieder zu bessern Aussichten; doch selbst jetzt noch, will er sagen, da die Leiden schon meinen Leib aufgerieben haben, hoffe ich dennoch wiederhergestellt und der göttlichen Gnade theilhaftig zu werden, so nämlich, daß ich selbst in diesem meinen Leibe, nicht ein Anderer nach meinem Tode, Gott als solchen schaue und empfinde, nämlich als Retter der verfolgten Unschuld. Für diese Auffassung des Abschnittes spricht besonders die Vergleichung der Parallele Kap. XXXIII, 24 — 26., wo Elihu dem Hiob ganz ähnliche Hoffnungen vorhält; gegen die Deutung von einer Auferstehung entscheidet aber die Stelle Kap. XIV, 13. 14., wo Hiob selbst den Fall einer Wiederbelebung des Leibes nach dem Tode als einen unmöglichen bezeichnet.

Während das Auferstehungsdogma sich nur bei den Propheten und in der Sage nach den ersten leisen Anfängen bildete, ging von der andern Seite die geistigere Hoffnung von einer Aufnahme der abgeschiedenen Seele in die selige Gemeinschaft der Himmelwesen nicht gänzlich verloren. Diese nämlich bildete sich an den Ueberlieferungen der Vorzeit, nach welchen fromme Gottvertraute, ein Henoch, ein Elia, der Erde waren entrückt worden zu seliger Gemeinschaft. Sie spricht sich aus in einigen Stellen der jüngeren, exilischen Psalmen. So Ps.

Digitized by Google

XVII, 15. Wenn es hier heißt: Ich sättige mich beim Erwachen an deinem (Gottes) Anblick; so denkt man bei dem Erwachen (הָקִיץ) mit den Rabbinen Kimchi, Jarchi, denen auch unter den Neuern de Wette beitritt, am besten an ein Erwachen aus dem Todesschlafe. Denn der Dichter setzt das Glück, welches er nach dem Erwachen im Anschauen Gottes zu genießen hofft, entgegen dem irdischen Glücke der Weltmenschen, (מְתִים מֵחֶלֶד חֶלְקָם V. 14.). Ferner Ps. LXXIII, 24.

Nach deinem Rathe führst du mich,
Und nimmst zuletzt mich herrlich auf.

schließen sich die letzten Worte zu genau an die Art, wie von dem Tode des Henoch und Elia geredet wird, als daß man ihnen nicht diese Beziehung geben sollte, die ohnedies der Contert fordert.

So bildeten sich also im Laufe des Exils der geistige Unsterblichkeitsglaube und der sinnliche Auferstehungsglaube ihren ersten Keimen und schwachen Anfängen nach neben einander aus. Erst im Judaismus erhielten sie alsdann ihre volle Entwickelung, indem beide Richtungen weiter verfolgt wurden, daneben aber auch noch die alte Trostlosigkeit sich behauptete.

Zweites Hauptstück.

Religiös-sittliches Verhältniß des Menschen zum göttlichen Wesen.

§. 44.

Das Ebenbild Gottes im Menschen.

Die besondern Vorzüge, welche dem Menschen gleich bei seiner Erschaffung zu Theil wurden, deutet der Elohist dadurch an, daß er ihn nach dem Ebenbilde Gottes läßt erschaffen werden. 1 Mos. I, 26. nämlich spricht Gott: wir wollen Menschen machen בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, nach unserm Bilde, unserm Gleichniß d. i. nach einem uns ganz ähnlichen Bilde [100]).

100) Bei den LXX: *κατ' εἰκονα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.* Die Verbindung der beiden Synonyme צֶלֶם und דְּמוּת dient nur zur Verstärkung und man darf nicht zwischen beiden unterscheiden wollen.

Digitized by Google

Unmittelbar darauf wird dann diese Aehnlichkeit des Menschen mit Gott in Verbindung gebracht mit seiner Herrschaft über die Erdgeschöpfe. Einen ganz ähnlichen Zusammenhang der Vorstellung trifft man Ps. VIII.; nachdem nämlich der Dichter ausgesagt (V. 6.), Gott habe den Menschen nur um Weniges geringer gemacht als sich selbst (תְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים), beweiset er dies dadurch, daß der Mensch die Herrschaft über alle Erdgeschöpfe ausübe. Ausdrücklich aber findet man das Bild Gottes (צֶלֶם אֱלֹהִים) nur 1 Mos. IX, 6. bei dem Elohisten wieder erwähnt, wo die Erinnerung an dasselbe dazu benutzt wird, um Achtung gegen Menschenleben einzuflößen und vom Morde zurückzuschrecken. — Dies sind alle Stellen, in welchen das A. T. von einem solchen Ebenbilde Gottes redet. Betrachtet man sie *an sich*, ohne sich durch spätere Deutungen irren zu lassen, so liegt darin angedeutet, daß das Wesen dieser Aehnlichkeit in der Herrschaft gefunden wird, welche der Mensch über die sämmtlichen Erdgeschöpfe ausübt. Durch überlegene Geisteskräfte unterwirft der Mensch sich alle übrigen Erdbewohner: er ist Statthalter Gottes, Bild der göttlichen Herrschaft über die Erde; darum soll sein Leben heilig sein; wer sich an demselben vergreift, tastet den Repräsentanten Gottes auf Erden an. Zugleich aber scheint man bei diesem Bilde Gottes *auch* an eine Aehnlichkeit der *Gestalt* gedacht zu haben. Von einer Aehnlichkeit der körperlichen Gestalt muß nämlich unsere Formel verstanden werden, wenn es 1 Mos. V, 3. von Adam heißt: er habe einen Sohn erzeugt *nach seinem Gleichniß, seinem Bilde gemäß*. Daß man sich aber die Gottheit unter einer Menschengestalt dachte, ergibt sich aus den älteren Theophanieen, sowie aus den zahlreichen Anthropomorphismen, durch welche fast alle einzelnen Glieder des Menschen auf sie übergetragen werden. Daß man die Gottähnlichkeit aber, nach Art der römischen Dichter z. B. Ovid. Metam. I, 82 — 86. in dem *aufrechten Gange* des Menschen gefunden habe, wurde von den neueren Auslegern willkührlich angenommen; denn es gibt keine einzige Stelle des A. T., in welcher die aufrechte Gestalt des Menschen als ein ihm eigenthümlicher Vorzug hervorgehoben würde. Noch weniger ist man durch die Denkmäler des Hebraismus berechtigt, eine *sittliche* Bedeutung in das göttliche Eben-

Digitized by Google

bild hineinzulegen. Man wurde dazu verleitet durch die Stellen Col. III, 10. Eph. IV, 24., wo die Rede ist von einem εἰκὼν τοῦ κτίσαντος, dessen Wesen in der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Heiligkeit (ὁσιότης) und Erkenntniß (ἐπίγνωσις) bestehe, und dies dann auf das mosaische Ebenbild bezog. Aber ὁ κτίσας, der Schöpfer heißt hier nicht Gott, sondern Christus, als Bildner einer neuen, sittlich wiedergebornen Menschheit. Man darf also auch nicht aus diesen Stellen das göttliche Ebenbild der Genesis erklären wollen. Eben so wenig darf man dasselbe in Beziehung bringen mit der Erzählung vom Sündenfall und fragen: ob das Ebenbild mit dem Sündenfalle verloren gegangen sei oder nicht? denn der Jehovist, welchem wir die Sage vom Sündenfalle verdanken, kennt die Vorstellung vom Ebenbilde Gottes gar nicht, und der Elohist, welcher den Menschen als Ebenbild Gottes darstellt, kennt keinen Sündenfall; auch ist sein Ebenbild Gottes auf jeden Fall noch nach der noachischen Fluth im Menschen vorhanden 1 Mos. IX, 5. und kann also nicht mit dem Sündenfalle, den der Jehovist früher als die Fluth setzt, untergegangen sein.

Die Ansicht des Jehovisten von den Vorzügen des ersterschaffenen Menschen gibt sich bei näherer Betrachtung als eine abweichende kund; seine Schöpfungssage hat nichts von einem Ebenbilde Gottes, dagegen ist ihr die Vorstellung eigenthümlich, daß Gott im Anbeginn dem Menschen seinen Geist oder einen Lebenshauch (נִשְׁמַת חַיִּים) eingeflößt habe Kap. II, 7. Vergleicht man damit Kap. VI, 3., wo Gott den gesunkenen Menschen das Leben auf 120 Jahre verkürzt, indem er seinen Geist (רוּחַ) nicht mehr in ihnen wohnen läßt, so wird es wahrscheinlich, daß er sich bei jenem Lebenshauche nicht bloß die Lebenskraft an sich, welche der Mensch mit den Thieren theilt, sondern die Kraft zu einer längeren Lebensdauer gedacht habe, durch welche der Mensch sich anfänglich vor allen übrigen Lebewesen auszeichnete. Eine sittliche Beziehung, wie sie der Geist Gottes im Menschen späterhin erhielt, darf man in dieser Stelle nicht voraussetzen, denn das sittliche Vermögen der Unterscheidung des Guten und Bösen ist nach dieser Schöpfungssage überhaupt nicht ursprünglich in dem Menschen vorhanden, vielmehr wird nach ihr der Mensch in Unschuld erschaffen d. h. in kindlicher Bewußtlosigkeit des Bösen. Das

Digitized by Google

Vermögen Gutes und Böses zu unterscheiden, durch welches er allerdings den Elohim ähnlich wird 1 Mos. III, 22. erwirbt er sich aber nur durch Uebertretung der göttlichen Vorschrift und nur zu seinem eignen Nachtheile.

§. 45.

Der Sündenfall.

Nur die eine Urschrift der Genesis, die des Jehovisten, enthält eine Sage von den ursprünglichen Zuständen des Menschen und der Entstehung der Sünde, welche sie mit ihrer Schöpfungssage in die genaueste Verbindung setzt und welche daher nach denselben Grundsätzen muß erklärt werden, 1 Mos. II, 4 — III, 24. Für den erstgeschaffenen Mann pflanzt Jehova einen Garten (גַּן) im Lande der Lust (בְּעֵדֶן), gen Morgen, in einer Gegend, wo die mythische Geographie die vier Hauptströme des vorderen Asiens, den Phasis, Oxus, Euphrat und Tigris aus einer gemeinschaftlichen Quelle entspringen läßt. Schon der Umstand, daß diese vier Ströme in der Wirklichkeit sehr entlegene Quellen haben, hätte darauf führen sollen, daß dies mythische Beschreibung und daher auch alles Bemühen vergeblich sei, die Lage dieses Paradieses geographisch nachweisen zu wollen[101]). Die mythische Ansicht führt nur dahin, daß man diesen ersten Aufenthalt der Menschen in das ferne Ostland Asiens, in eine terra incognita verlegte. Diesen Lustgarten bepflanzt Jehova mit köstlichen Fruchtbäumen, unter welchen sich zwei Wunderbäume finden. Der eine derselben, genannt der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע) weckt durch den Genuß seiner Früchte das allein den Himmelwesen (אֱלֹהִים) zukommende Vermögen, Gutes und Böses selbstständig zu unterscheiden Kap. II, 9. III, 5. 22. Die Formel selbst דַּעַת טוֹב וָרָע braucht der Hebräer auch sonst, um den Zeitpunct der erwachenden Vernunft, das Eintreten der reiferen Jahre des Verstandes zu bezeichnen. Die ersten Kinderjahre denkt er sich ohne ein solches Unterscheidungsvermögen, vgl. 5 Mos. I, 39. Jes. VII, 15. Der zweite Wunderbaum trägt den Namen der Baum des

101) Vgl. darüber besonders Paulus Neues Repert. II. 216 ff., Herder, Geist der hebr. Poesie I. 153.

Digitized by Google

Lebens (עֵץ הַחַיִּים) und der Genuß seiner Früchte hat eine beständige Dauer des Lebens (חַי עוֹלָם) zur Folge 1 Mos. II, 9. III, 22. Dem in kindlicher Bewußtlosigkeit des Bösen erschaffenen Manne, welchen Jehova in diesen Garten versetzt, untersagt er von dem Erkenntnißbaume zu kosten Kap. II, 16. 17.; in dem gefährlichen Vermögen der Unterscheidung des Guten und Bösen, des freien sittlichen Urtheils soll er den Himmelwesen nicht ähnlich werden, Kap. III, 5. Das Böse, ist die Ansicht des Dichters, sollte ihm eben so unbewußt bleiben, als dem unschuldigen Kinde; kindliche Unschuld und Einfalt sollten ihn durch das Leben geleiten. Die Strafe, welche ihm, wenn er dies Gebot übertreten würde, gedroht wird, ist der Tod (מוֹת תָּמוּת Kap. II, 17.) d. i. wenn man die Folge des Mythus vergleicht, nicht ein augenblicklicher Tod, sondern die Sterblichkeit überhaupt, die Entziehung der Früchte des Lebensbaumes, durch welche er zu dem beständigen Leben der Elohim hätte gelangen können Kap. III, 22. Zunächst wurden ihm nun die Thiere, die Lebewesen der Erde zu seiner Gesellschaft geschaffen und dann wird ihm das Weib, gebildet aus einer Rippe des Mannes, von Gott als Gehülfinn zugeführt. Auch dieses erste Paar bewahrt anfänglich noch die kindliche Einfalt und Unschuld, was der Dichter andeuten will, wenn er sagt, beide seien nackend gewesen, der Mann und sein Weib, und hätten sich nicht geschämt Kap. II, 25.

Als den Urheber der Verführung führt unser Mythus ein drittes Wundergeschöpf auf, eine Schlange (נָחָשׁ), begabt mit menschlicher Rede und listig vor allen Geschöpfen Kap. III, 1 — 6. 13 — 15. Thiere als redende, handelnde Personen aufzuführen, liebt überhaupt der Mythus, sowohl um der Erzählung den Anstrich des Wunderbaren zu geben, als auch, weil die charakteristischen Eigenschaften der Thiere schon bekannt sind, die Einführung eines handelnden Thieres also eine Entwickelung des Charakters erspart. Die Schlange aber wählt unser Mythus, weil sie dem Morgenlande als das verschlagenste Thier gilt[102]; sie mußte sich am besten dazu eignen, die Schlauheit und Verschlagenheit des Verführers anschaulich

[102]) Vgl. das Sprichwort Matth. X, 16. und Wetstein z. d. St.

Digitized by Google

zu machen. Aber zugleich wollte der Erzähler auch dadurch den Abscheu, welchen der Mensch gegen dies Thier hegt, die Feindschaft zwischen dem Menschen und der Schlange, erklären, Kap. III, 15. 16. und verstärken, indem er die Schlange als Verführerinn und Verderberinn des Menschen darstellte. Durch die Erweckung eines solchen Abscheu's nämlich konnte am sichersten der Hinneigung des Volkes zu jenem Schlangencultus vorgebeugt werden, welcher in der ägyptischen Religion und Symbolik eine so bedeutende Rolle spielte[103]) und auch bei den Hebräern Eingang gefunden hatte 2 Kön. XVIII, 4. Daß aber bei dieser verführenden Schlange an einen bösen Geist, den späteren Satan oder Teufel zu denken sei, gibt der Mythus selbst nicht zu erkennen und es spricht gegen diese Ansicht, daß die Lehre vom Satan dem Hebraismus überhaupt unbekannt ist. Erst im Judaismus trägt man diese Beziehung auf unser mythisches Schlangensymbol über.

Die Verführung selbst erfolgt nach unserm Mythus auf folgende Weise: durch die Schlange wird zuerst in dem Weibe die Sehnsucht nach höherer Gottähnlichkeit durch Erlangung des sittlichen Unterscheidungsvermögens und dann die Hoffnung geweckt, durch den Genuß der verbotenen Baumfrucht, welche ihr bloß der Neid der Himmelwesen vorenthalte, zu diesem Vermögen gelangen zu können, endlich aber auch die Furcht vor dem gedrohten Tode gehoben Kap. III, 1 — 5. Diese Ueberredungskünste werden noch verstärkt durch den äußeren Reiz des verbotenen Gegenstandes und so kann das Weib der Versuchung nicht widerstehen, von der todtbringenden Frucht zu essen, worauf sie dann auch ihren Mann zur Theilnahme am Genusse verleitet Kap. III, 6. Der Mythus läßt das Weib zuerst der Versuchung unterliegen, weil das weibliche Geschlecht das schwächere ist und den sinnlichen Reizungen, sowie den Eingebungen eines neugierigen Vorwitzes am wenigsten zu widerstehen vermag. Vgl. das Urtheil Kohleths über die Weiber Kap. VII, 28. Zugleich glaubt der Mythograph auch, sich dadurch das härtere Loos, welches die Weiber, zumal im Oriente trifft, ihre drückende Abhängigkeit vom Manne,

103) Vgl. Creuzer Symbolik. Bd. I. S. 504 ff.

Digitized by Google

ihr schmerzenvolles Gebären deuten zu können, indem er diese Uebel aus dem sittlichen Gesichtspuncte als Strafen der ersten Uebertretung auffaßt, Kap. III, 16. Wie aber in unserm Mythus das Unheil von dem Weibe aus sich über das ganze Geschlecht verbreitet, so ist es auch in dem hesiodischen Mythus ein Weib, Pandora, die das unheilschwangere Faß vorwitzig eröffnet, aus welchem alle Arten des Unglücks hervorströmen und sich über die Erdbewohner verbreiten.

Als nächste Folge dieser Uebertretung zeigt sich der Verlust der kindlichen Unschuld. Beider Augen wurden aufgethan und sie sahen, daß sie nackt waren und suchten ihre Schaam zu verhüllen Kap. III, 7. Die Wahrnehmung des Geschlechtsunterschiedes, welchen die kindliche Unschuld nicht ahnet, ist die erste Wirkung des auf Kosten der Unschuld erkauften Unterscheidungsvermögens. Zunächst folgt die Furcht vor Gott, die Angst des schuldbewußten Gewissens. Der Mensch fliehet vor Gott, sucht sich vor ihm zu verstecken, das vertrauliche Verhältniß, die selige Gemeinschaft mit den Himmelwesen hört auf mit dem Verluste der Unschuld Kap. III, 8 — 10. Zu dieser innerlichen Zerrüttung treten endlich äußerliche Strafen, welche der göttliche Richterspruch verhängt. Die verführende Schlange wird verurtheilt, auf der Erde zu kriechen, sich von Staub zu nähren und stete Feindschaft soll bestehen zwischen ihrer Brut und den Nachkommen des Weibes, Kap. III, 14. 15. Das Weib, welches der Verführung zuerst unterlag, wird dazu verurtheilt, unter Schmerzen Kinder zu gebähren und die Sclavin des Mannes zu sein Kap. III, 16. Dem Manne wird Mühe und Arbeit zu Theil. Er soll fortan einen undankbaren Boden bebauen und nicht mehr, wie früherhin, sich der freiwilligen Gaben einer üppigen Natur erfreuen V. 17 — 19. Beide trifft das gemeinsame Loos der Sterblichkeit, sie werden verhindert, von den Früchten des Lebensbaumes zu brechen, damit sie nicht, wie in dem sittlichen Urtheilsvermögen, so auch in der steten Lebensdauer den Himmelwesen oder Elohim ähnlich werden; denn ihr Loos ist jetzt, zu dem Staube wieder zurück zu kehren, von welchem sie genommen worden, Kap. III, 19. 22. Daher werden sie denn auch vertrieben aus dem anmuthigen Lustgarten, in welchem der Lebensbaum seine Früchte

Digitized by Google

treibt, und sie müssen fortan den Boden bebauen, von welchem sie genommen worden V. 22. 23. Dieser Verlust ist unwiederbringlich, denn ein viertes Wundergeschöpf der Mythe, ein Cherub, hindert die Rückkehr dorthin und macht es den Verurtheilten unmöglich, die Früchte des Lebensbaumes zu genießen, indem er mit flammendem Schwerte den Eingang in den Lustgarten bewacht V. 24. (Vgl. §. 38.). Mit dem Verluste der Unschuld geht also auch die goldene Zeit für den Menschen, der Lustgarten sorgenfreier Kindheit, verloren, es treten neue Zeiten der Mühe, Arbeit, Sorge und des Kampfes für ihn ein, doch hört auch jetzt die gütige Gottheit nicht auf, für ihn zu sorgen; sie selbst bereitet den verurtheilten Protoplasten noch die Thierfelle, welche ihren Leib einhüllen und schützen Kap. III, 21.

Fassen wir nun die Ansicht des religiös-sittlichen Verhältnisses des Menschen, welche unter der mythischen Einkleidung verborgen ist, zusammen, so ergeben sich folgende Vorstellungen als wesentlich:

1) Der Mensch war ursprünglich bestimmt für einen Zustand der Unschuld d. i. kindlicher Bewußtlosigkeit des Bösen. So lange er diese bewahrte, verharrte er auch in seliger Gemeinschaft mit den Himmelwesen, im Genusse eines Aufenthaltes der Wonne und in der Hoffnung einer steten Lebensdauer.

2) Das sittliche Vermögen der Unterscheidung des Guten und Bösen konnte er nur auf Kosten seiner Unschuld und nur durch Uebertretung eines göttlichen Verbotes gewinnen.

3) Zu dieser Uebertretung wurde er verleitet durch eine verführerische Einwirkung der Geschöpfe, durch die äußeren Reize des verbotenen Gegenstandes und durch den eigenen Vorwitz, welcher ihn antrieb, auch in der freien Unterscheidung des Guten und Bösen den Himmelwesen ähnlich zu werden. Gott selbst versuchte ihn nicht zur Uebertretung, sondern diese erfolgte lediglich durch die eigene freie Wahl des Menschen.

4) Die Folge dieser Uebertretung war eine Auflösung des ursprünglichen Verhältnisses. Der Mensch trat aus der seligen Gemeinschaft mit den Himmelwesen, er ging des Aufenthaltes der Wonne verlustig, Mühe und Elend wurden sein Loos und

Digitized by Google

statt der Hoffnung einer steten Lebensdauer wurde die Sterblichkeit sein Antheil.

Es entsteht uns nun zunächst die Frage: wann bildete sich dieser Mythus unter den Hebräern und aus welcher Quelle floß er? Was das Zeitalter desselben anbetrifft, so scheint er seiner jetzigen Form nach nicht über das Alter der Urschrift selbst, welche sich mit ihm eröffnet, oder nicht über Salomo's Zeitalter hinauf zu reichen. Daß er aber seiner Grundlage nach einem weit höhern Zeitalter angehöre, machen die hohe Einfachheit der Vorstellungen und der Darstellungsweise, in welche sich ein späteres Zeitalter schwerlich so glücklich hätte zurückversetzen können, wahrscheinlich. An sicheren Spuren einer Benutzung desselben in andern Denkmälern der Hebräer, durch welche sich sein Zeitalter genauer bestimmen ließe, fehlt es jedoch. Einzelne Vorstellungen zwar, wie die, daß der Geist Gottes im Menschen wohne Kap. II, 7., daß der Mensch zur Erde zurückkehren müsse, aus welcher er genommen worden, Kap. III, 19. trifft man auch bei andern Schriftstellern des Hebraismus (vgl. §. 32.); aber der eigentlichen Geschichte des Sündenfalls gedenkt kein Hebräer unserer Periode; Adam, Eva, die Schlange, die Verführung des Weibes u. s. w. sind Vorstellungen, auf welche die übrigen Denkmäler des Hebraismus niemals wieder hindeuten — sie scheinen ihnen fremd geblieben zu sein. Zwar glaubte man eine Hindeutung auf den Sündenfall zu finden in der Stelle Hos. VI, 7., wo es von den abgöttischen Ephraimiten heißt, wie Adam (כְּאָדָם) übertreten sie das Bündniß: aber es ist sehr streitig, ob man Adam hier als Eigennamen des Protoplasten fassen dürfe, denn nach dem Zusammenhange und dem sonstigen Sprachgebrauche des Propheten gemäß muß man vielmehr übersetzen: nach Menschenweise, wie es der Menschen Art ist, übertreten sie das Bündniß. Dazu kommt die Stelle Jes. XLIII, 27., welche aber wohl bloß den allgemeinen Sinn hat: deine frühesten Vorfahren haben gesündigt. Wegen dieser auffallenden Unbekanntschaft der Denkmäler des Hebraismus mit unserer Sage hat man vermuthet, daß sie aus einer fremden Religion entlehnt und deshalb auf die religiöse Denkart der Hebräer ohne Einfluß geblieben sei. Berücksichtigt man indeß das hohe Alterthum dieses Mythus, so könnte diese Quelle nur in der

Digitized by Google

ägyptischen oder in einer der vorderasiatischen Religionen gefunden werden, beide aber geben keine sicher leitenden Analogieen. Die Aehnlichkeiten griechischer Mythen, auf welche sich de Wette (bibl. Th. §. 117.) nach Buttmanns Vorgange beruft, zeugen nur für die Uebereinstimmung in einigen dem Ganzen zu Grunde liegenden religiösen Vorstellungen, werfen aber nicht viel Licht auf die eigenthümliche mythische Einkleidung und Form; sie zeigen, daß man sich unter verschiedenen Völkern des Alterthums den Ursprung des Bösen auf ähnliche Weise zu erklären suchte, aber sie weisen nicht nach, wie die besondere Form unserer Sage entstanden sei. Diese letztere hat dagegen eine auffallende Verwandtschaft mit der Sage vom Sündenfall in der Lehre der Parsen. Auch diese kennt ein ursprüngliches Paar, Meschia und Meschiane, die Stammältern des ganzen Menschengeschlechts, Geschöpfe des Ormuzd oder des guten Princips, und im Anbeginn rein und unschuldig; sie lebten jedoch in einem Zeitalter, wo Ahriman, das böse Princip, dessen Symbol der Schlangendrache ist, bereits die Gewalt erlangt hatte, das Böse unter das Gute zu mischen, durch ihn wurde zuerst Meschiane, das Weib, und dann auch Meschia, der Mann, verführt; die Folge dieser ersten Uebertretung war dann der Tod, welcher sich von ihnen aus über das ganze Geschlecht verbreitete [104]). Die Verwandtschaft beider Sagen zeigt sich allerdings in sehr auffallenden Zügen und führt auf Abhängigkeit, aber wollte man die persische als die ursprüngliche betrachten, so müßte man der hebräischen ein weit jüngeres Zeitalter zuschreiben, als ihr innerer Charakter und die Urschrift, in welcher sie sich vorfindet, gestatten. Man müßte aber auch annehmen, daß die Hebräer in der Zeit, wo sie diese persische Sage allererst hätten benutzen können, gegen das Ende des Exils noch aufs sorgfältigste den dualistischen Charakter, den sie bei den Persern trägt, hätten zu vermeiden gewußt, während sie doch von der andern Seite gerade damals aus dem persischen Ahriman sich ein ähnliches feindseliges Wesen, den Satan, bildeten. Hätten sie also damals die Sage selbst von den Persern angenommen, so würden sie sie auch höchst wahrscheinlich so gefaßt haben, daß die Schlange

104) Vgl. Zend-Aveſta nach Kleukers Ueberſ. I. S. 20. 21. vgl. S. 6. 24.

Digitized by Google

als identisch mit dem Satan erschiene, wie man bei den späteren Juden, auf welche persische Religionsbegriffe in der That Einfluß gewonnen hatten, eine solche Ausdeutung des Schlangensymbols unsrer Sage wahrnimmt. Bedenkt man dagegen das genaue meist freundschaftliche Verhältniß der Perser und Juden seit dem letzten Jahre des Exils, so gewinnt die entgegengesetzte Voraussetzung, daß die Lehre der Perser ihren Mythus aus den Urkunden der Hebräer schöpfte und ihrem dualistischen Principe gemäß umbildete, große Wahrscheinlichkeit[105]).

§. 46.

Fortgang des sittlichen Verfalls der Menschheit nach der Sagengeschichte.

Um die Ansicht der Hebräer von dem religiös-sittlichen Verhältniß der Menschen zu Gott richtig beurtheilen zu können, wird es nothwendig, die Nationalsagen bis zur Erwählung Abrahams nach den beiden Urschriften der Genesis weiter herab zu verfolgen.

Die älteste Urschrift, die des Elohisten, verknüpft ihre Schöpfungssage, ohne des Sündenfalles zu gedenken, durch eine genealogische Tafel, Kap. V., sofort mit der Geschichte Noah's und der noachischen Fluth. Auch nach ihr hat sich im Fortgange der Geschlechter allgemeine Verdorbenheit unter den Menschen verbreitet, Unrecht und Gewaltthat (חָמָס) herrschen auf Erden, Kap. VI, 11 — 13. Dadurch wird Elohim bewogen, alle Erdbewohner durch eine allgemeine Wasserfluth zu vertilgen, von welcher er bloß den Einen Gerechten (צַדִּיק), Noah mit seiner Familie, durch besondere Veranstaltung rettet Kap. VI, 9. 14 ff. Nachdem alsdann dies Strafgericht vollzogen worden, schließt Elohim mit der geretteten Familie, aus welcher die neuen Erdbewohner hervorgehen sollen, einen Religionsvertrag oder ein Bündniß (בְּרִית) ab Kap. IX, 1 — 17. Dieses neue Verhältniß der Menschen zu dem göttlichen Wesen beruht auf folgenden Bedingungen:

1) Von Seiten Gottes wird dem neuen Geschlechte wiederum der Segen der Fruchtbarkeit verheißen, sie sollen sich

105) Zu diesem Ergebnisse gelangt auch der scharfsinnigste kritische Untersucher der vorgeblichen Denkmäler des Zoroaster, Chr. Tychsen in den ältern Commentt. Gotting. T. XI. p. 112 seqq.

Digitized by Google

zahlreich vermehren und über die ganze Erde verbreiten Kap. VIII, 17. IX, 1 — 7. vgl. I, 28., sie sollen fortwährend das Ebenbild Gottes darstellen und Herrschaft ausüben über alle Erdgeschöpfe Kap. IX, 2. 6. vgl. I, 26. 27. Endlich wird ihnen und allen Lebewesen verheißen, daß Elohim fernerhin schonender gegen sie verfahren werde und daß er hinfort niemals wiederum eine allgemeine Wasserfluth verhängen werde, um die Lebewesen auf Erden zu vertilgen. Dieser Vertrag soll eine beständige Gültigkeit haben, (בְּרִית עוֹלָם V. 16.). Als das Zeichen oder Symbol desselben (אוֹת הַבְּרִית) wird aber der Regenbogen aufgestellt; so oft die Menschen diesen Bogen in den Wolken erblicken, sollen sie auch jenes Bündnisses der Versöhnung eingedenk sein, Kap. IX, 12 — 17.

2) Von Seiten des neuen menschlichen Geschlechtes wird gefordert, daß es sich des Blutgenusses enthalte, obwohl ihm gestattet wird, nicht bloß die Erzeugnisse der Pflanzenwelt, sondern auch die Lebewesen der Erde zu seiner Nahrung zu benutzen Kap. IX, 3. 4. vgl. I, 29. 30. Zugleich wird gefordert, daß das Leben der Menschen heilig geachtet werde. Wer das Blut des Menschen vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden Kap. IX, 5. 6.

Dies ist Alles, was diese Urschrift über die weitere Entwickelung des sittlich-religiösen Verhältnisses der Menschen zu Gott erwähnt. Denn von diesem allgemeinen Bündnisse wendet sie sich sofort Kap. XVII. zu dem besonderen Bündnisse Gottes mit dem Abraham. Es ergibt sich daraus folgende allgemeine Ansicht des sittlich-religiösen Verhältnisses der Menschen: Gott hat für beständig dem menschlichen Geschlecht zugesichert, daß er es, sowie alle Lebewesen auf Erden erhalten, und gewaltsame Naturveränderungen, durch welche das ganze Geschlecht könnte ausgerottet werden, nicht zulassen wolle. Der Mensch ist sein Ebenbild, daher will er für seine Vermehrung und Verbreitung auf Erden Sorge tragen und auch das Leben der Einzelnen sicher stellen, sowohl gegen Raubthiere, als auch gegen die gewaltsamen Nachstellungen anderer Menschen. Er untersagt deshalb nicht nur den Mord selbst, sondern auch den Blutgenuß, welcher zum Blutdurste führen könnte, obwohl er den Menschen gestattet, wie die Pflanzen, so auch die lebenden Geschöpfe der Erde als Nahrungsmittel zu benutzen. Von einer

Digitized by Google

allgemeinen Sündhaftigkeit des neuen Geschlechts ist dagegen bei dem Elohisten nicht die Rede.

Anders zeigt sich nun aber besonders in der letzteren Beziehung der Charakter des Jehovisten. Wie ihm die Sage von dem Sündenfalle eigenthümlich ist, so läßt er sich auch angelegen sein, in der ferneren Urgeschichte den steigenden Sittenverfall der Menschen nachzuweisen. Gleich in der ersten Folge der Geschlechter tritt nach seiner Bearbeitung der alten Sagen das Verbrechen des Brudermordes hinzu und hat die Verurtheilung des Cain und seiner Nachkommen zur Folge, unter welchen sich nun auch die Polygamie verbreitet, Kap. IV. Dann erzählt er eine neue Verführung der Menschen, eine fleischliche Vermischung der Himmelwesen mit den Menschentöchtern, aus welcher ein wildes, gewaltthätiges Geschlecht von Mittelwesen, נְפִילִים, die Riesen der Vorzeit, hervorgeht Kap. VI, 1 — 4. Durch solche Frevel wird dann Jehova bewogen, den Menschen auch seinen Geist, seine Lebenskraft zu entziehen, wodurch die Lebensdauer der Menschen auf 120 Jahre verkürzt wird; doch bleibt die allgemeine Sündhaftigkeit, alles Sinnen und Denken ihres Herzens ist nur böse (רַק רַע) von Jugend auf Kap. VI, 5. Es gereuet Jehova daher, die Menschen geschaffen zu haben, und er beschließt, das sündige Geschlecht durch die allgemeine Wasserfluth zu vertilgen, von welcher nur Noah, der einzige Gerechte in diesem Geschlechte, (Kap. VII, 1.) mit seiner Familie durch die Arche gerettet wird Kap. VI, 6 — 8. VII, 1 — 9. Als die Fluth aufgehört hat, bringt Noah ein Opfer des Dankes und der Versöhnung dar. Durch dieses versöhnt verheißt Jehova auch nach dieser Urschrift, die Erde nicht mehr zu verfluchen um der Menschen willen und den geordneten Naturlauf nicht zur Strafe des Menschen unterbrechen zu wollen. Dessenungeachtet bleibt das Gebilde menschlichen Herzens böse von Jugend auf, (יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו), Jehova scheint gleichsam darauf verzichten zu wollen, die unheilbare böse Art der Menschen durch Strafgerichte zu bessern Kap. VIII, 20—22. Diese böse Art des Menschen stellt der Jehovist durch die ferneren Ueberlieferungen, welche er aus der Urgeschichte aufnimmt, in das grellste Licht und ihr Wesen scheint er zu finden theils in einem krankhaften Uebergewichte des sinnlichen

Digitized by Google

Triebes, theils in einem empörerischen Auflehnen gegen die göttliche Macht und Hoheit. Gleich den Stammvater des geretteten Geschlechtes läßt er der Trunkenheit unterliegen und in diesem Zustande schamlos von seinem Sohne Ham verspottet werden, dessen Sohn Canaan daher der väterliche Fluch trifft Kap. IX, 21 — 26. Er gedenkt unnatürlicher Gräuel der Unzucht in den Städten Sodom und Gomorrha Kap. XVIII, 20. 21. XIX, 5 — 8., welche eine Zerstörung derselben durch göttliche Strafgerichte nach sich ziehen. Aus dieser Verwüstung wird Loth gerettet, aber auch in der Familie der Geretteten übt sofort die widernatürliche Lust ihre Gewalt, die Töchter Loth's mißbrauchen den trunken gemachten Vater zur Blutschande, und aus dieser geht dann ein verworfenes Geschlecht, das der Moabiter und Ammoniter, hervor Kap. XIX, 30 — 38. Diese Sittenlosigkeit hört auch nicht auf in dem erwählten Geschlecht der Abrahamiden; Jakobs Erstgeborner, Ruben, befleckt das Ehebette seines Vaters, Kap. XXXV, 22., und selbst Juda, der eigentliche Stammvater der Juden, macht sich einer Blutschande schuldig mit der Thamar, seiner Schnur Kap. XXXVIII. Der Geist der Empörung gegen Jehova, das Streben, eigenmächtig die verlorne Gemeinschaft mit den Himmelwesen wieder zu gewinnen und ihnen gleich zu werden, verräth sich nach der Ansicht des Jehovisten in dem versuchten und von Jehova vereitelten Thurmbau zu Babel. Er betrachtet es als eine Strafe dieses frevlerischen Unternehmens, den Himmel, den Wohnsitz der Elohim, zu erklimmen, daß die Menschen über alle Theile der Erde zerstreut und in verschiedene Zungen geschieden werden, Kap. XI, 1 — 9.

In dieser Urschrift also findet sich zuerst die Vorstellung von einer allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen, welche sich seit dem Sündenfalle unter ihnen verbreitet hat. Nirgends zwar wird angedeutet, daß sie mit dem Sündenfalle im Zusammenhange stehe und aus ihm hervorgegangen sei, aber ihr Wesen wird auf ähnliche Weise beschrieben, als das Wesen des Sündenfalles selbst. Sowie dieser nämlich hervorging theils aus einem Uebergewichte des sinnlichen Triebes, welcher den äußerlichen Reizungen nicht zu widerstehen vermochte, theils aus einem vorwitzigen Streben, den Himmelwesen gleich zu werden, so äußert sich auch in der Folge fortwährend das

Digitized by Google

Wesen der herrschenden Sündhaftigkeit. Es spricht sich nämlich aus theils durch ein krankhaftes Uebergewicht des sinnlichen Triebes, welcher sich in seiner Ungebundenheit durch die widernatürlichsten Verirrungen des Geschlechtstriebes kund gibt, theils durch das vorwitzige Streben, die Gemeinschaft mit den Himmelwesen eigenmächtig wiederherzustellen, zu ihnen gleichsam hinanzuklimmen. Daher die Vermischung der Himmelwesen mit den Töchtern der Menschen, der Thurmbau zu Babel, durch welchen man den Himmel erstürmen will. Diese böse Art offenbart sich zwar vorzugsweise in den ausländischen Familien und Stämmen, Babel, Moab, Ammon; aber sie ist auch den Stammhaltern Israels nicht fremd und Juda erliegt der Blutschande, wie die übrigen. Jehova will zwar nicht um dieser Verdorbenheit willen das ganze Geschlecht sammt den übrigen Lebewesen vertilgen, denn der Erfolg der Fluth hat ihm gezeigt, daß die Verdorbenheit allgemein ist und daß auch die Gerechten von ihr nicht frei sind. Der regelmäßige, zum Heil und zur Erhaltung der Lebewesen geordnete Naturlauf soll daher unveränderlich fortbestehen; wohl aber erfolgen fortwährend göttliche Strafgerichte im Einzelnen, da, wo der sittliche Verfall besonders stark hervortritt, wie bei dem Thurmbau zu Babel, den Gräueln zu Sodom und Gomorrha.

Mit der Erwählung Abrahams tritt nach beiden Urschriften ein besonderes Verhältniß Gottes zu der Familie der Abrahamiden und dem Volke der Hebräer ein, welches sie fortan allein im Auge behalten. Auch in den übrigen späteren Geschichtsbüchern werden hinführo die übrigen Völker fast lediglich nach ihren Beziehungen zu dem der Hebräer in's Auge gefaßt und ihr religiös-sittlicher Zustand wird nur von diesem Gesichtspuncte aus, oder theokratisch beurtheilt. Die Ausländer gelten nur als von Gott Abgefallene oder aus dem religiös-sittlichen Verhältnisse zu Gott ihrerseits Herausgetretene. Indessen haben wir, ehe wir die Sagengeschichte verlassen, noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß auch in ihr schon sich die dunkle Ahnung ausspricht, dieser Zustand des Abfalls werde ein vorübergehender sein und von dem Geschlechte der Abrahamiden aus würden sich dereinst die göttlichen Segnungen wieder über alle Geschlechter der Menschen verbreiten. Diese Ahnung nämlich scheint sich in den Stellen zu äußern, worin dem Abra-

Digitized by Google

Ham verheißen wird, daß durch seine Nachkommen alle Völker der Erde sollen gesegnet werden. Die Stellen, in welchen dies ausgesagt wird, gehören theils entschieden dem Jehovisten an, wie Kap. XII, 3. XVIII, 18., theils höchst wahrscheinlich, wie Kap. XXVIII, 14., und scheinen mit seiner Ansicht von dem sittlichen Zustande der Menschen in genauem Zusammenhange zu stehen. Die weitere Entwickelung dieser Ahnung schließt sich aber an die theokratischen Hoffnungen und muß daher in den Abschnitt von der Theokratie verwiesen werden.

§. 47.

Allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen nach den jüngeren Denkmälern des Hebraismus.

Die trübe Ansicht des Jehovisten von einer allgemeinen Verdorbenheit und Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts nimmt man in den älteren Denkmälern des Hebraismus nicht wiederum wahr. Nach den älteren historischen Schriften, den Büchern der Richter und Samuels, erscheinen zwar die Hebräer als das begünstigte, erwählte Volk, die Ausländer als Götzendiener und deshalb dem Jehova verhaßt, aber keineswegs als ruchlose Sünder oder רְשָׁעִים. Dasselbe gilt von den älteren Propheten. Diese nämlich eifern zwar oft und lebhaft gegen die Sünden, welche unter den Hebräern im Schwange gingen, sie strafen die herrschende Zügellosigkeit der Sitten und die religiösen Verirrungen ihrer hebräischen Zeitgenossen auf die schonungsloseste Weise, sie sprechen auch Drohungen aus über die ausländischen Staaten, welche in ein feindseliges Verhältniß zu der hebräischen Nation getreten sind, sie rügen ihre Wildheit, Grausamkeit und ihren gottvergessenen Uebermuth: nirgends aber beschreiben sie die Sündhaftigkeit als etwas dem Menschen als solchem Anhaftendes; selbst die Ausländer gelten ihnen nirgends, als solche, auch gradezu für ruchlose, gottvergessene und gottverhaßte Menschen. Dieselbe Ansichtsweise verräth sich auch in denjenigen Psalmen, welche sich als Erzeugnisse Davids oder seiner Zeitgenossen zu erkennen geben. Auch in dem Spruchbuche herrscht im Allgemeinen dieser Geist; der Mensch wird nicht als ein Verdorbener, der Sünde Preisgegebener gedacht, er kann der Weisheit folgen, er kann zur Weis-

Digitized by Google

heit und Tugend gelangen, wenn er gleich seine eigene sittliche Unvollkommenheit anerkennen muß, denn Spr. XX, 9. heißt es:

Wer kann sagen, ich hab' mich rein erhalten,
Und lauter vor großer Verschuldung?

Dagegen aber nähert sich die Ansichtsweise, welche man in den exilischen Psalmen und Geschichtsbüchern, in dem Hiob und Pseudo-Jesaja antrifft, weit mehr der in der Urschrift des Jehovisten. Die Vorstellung, daß alle Welt mit Sünde behaftet, daß der Mensch vom Anbeginn und seiner Natur nach schwach, sündig, verdorben sei; spricht sich bald ausdrücklich, bald in der ganzen Betrachtungsweise der Dinge und in dem ganzen Charakter der Darstellung bei diesen jüngeren Schriftstellern aus. Vor Allem aber werden nun die Heiden gefaßt als ganz ruchlose Menschen, רְשָׁעִים, bei welchen gar keine Gottesfurcht und Gerechtigkeit anzutreffen sei und mit deren Herrschaft also auch Frömmigkeit und Tugend von der Erde schwinden müsse; daher nun Aeußerungen in den jüngeren Geschichtsbüchern, wie folgende: Es ist kein Mensch, welcher nicht sündigte, 1 Kön. VIII, 46. vgl. 2 Chron. VI, 36. und Koh. VII, 20., und in den jüngeren Psalmen, wie CXLIII, 2., vor Gott, d. h. nach Gottes Urtheil, ist kein Lebender gerecht. Die Heiden sind nun Ruchlose, Gottvergessene, שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים Ps. IX, 18., falsche, trügerische, doppelzüngige Menschen Ps. XII, 4. 5., Uebelthäter פֹּעֲלֵי אָוֶן, irreligiöse Menschen נְבָלִים, welche sich um Gott nicht kümmern Ps. XIV, 1 — 4. vgl. Röm. III, 10 ff.; alle Frömmigkeit ist von der Erde geschwunden Ps. XII, 2., Alle sind von Gott abgewichen und verdorben XIV, 1. 2. Aehnliche allgemeine Klagen über eine böse Welt lesen wir in dem exilischen Anhange zum Buche Jesaja, vgl. LVII, 1. 2. LVIII, 1. LIX, 3 — 8. 13 — 16. (vgl. Röm. III, 15 — 18.), das Geschlecht seiner Zeitgenossen nennt dieser Prophet Kap. XLVIII, 8. פֹּשֵׁעַ מִבֶּטֶן, sündhaft vom Mutterleibe an, Kap. LVII, 3. זֶרַע מְנָאָף (vgl. γενεὰ μοιχαλίς Matth. XII, 39.) eine ehebrecherische Brut, und V. 4. יִלְדֵי פֶּשַׁע, זֶרַע שֶׁקֶר Sündenkinder, Lügenbrut. Ebenso lesen wir dann auch im Hiob wiederum, daß Keiner gerecht sei vor Gott Kap. IV, 17. Hier und in den jüngeren Psalmen findet man diese herrschende Sündhaftigkeit

Digitized by Google

in Zusammenhang gebracht mit der Abstammung des Menschen von einem schwachen Weibe. In diesem Sinne heißt es Kap. XV, 14.: wie könnte der Sohn eines Weibes (יְלוּד אִשָּׁה), ein sterblich, schwach Geborener (אֱנוֹשׁ) gerecht, schuldlos sein? (vgl. Joh. III, 6. τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σάρξ ἐστι·) und Hiob XIV, 4. könnten wohl Reine aus Unreinen geboren werden? Daher klagt ein jüngerer Psalmist, daß er aus sündigem Samen entsprungen sei und sucht Gott wegen der mit der Geburt von einer Sünderinn ihm anklebenden Schwäche zur Verzeihung zu bewegen Ps. LI, 7.:

Siehe, in Schuld ward ich geboren,
Und in Sünden empfing mich meine Mutter!

und ein anderer exilischer Psalmist sucht die göttliche Verzeihung dadurch zu motiviren, daß er an die Schwäche und Hinfälligkeit des staubgebornen Menschen erinnert, welcher so schnell dahinschwinde Ps. CIII, 14 — 16.

Es herrscht also in den letzten Zeiten des Hebraismus allerdings schon die Vorstellung von einer allgemeinen sittlichen Schwäche des Menschen, welche ihm seiner Natur und Art nach anklebe, welche er mit seiner Geburt von schwachen Wesen überkomme; damit scheint sich auch schon die Vorstellung zu verbinden, daß diese Unvollkommenheit darin ihren Grund habe, daß der Mensch vom Weibe geboren werde, dagegen keineswegs die Ansicht, daß diese natürliche Schwäche und Sündhaftigkeit an sich verdammlich oder der Zurechnung fähig sei: vielmehr dient sie grade umgekehrt als ein Beweggrund, Gott zu milder Schonung und Verzeihung der Sünden aufzufordern, da ein schon von Natur aus so überaus schwaches Geschöpf doch nicht nach aller Strenge des Gesetzes kann behandelt werden. Auch findet sich nirgends eine sichere Spur, daß man diese Sündhaftigkeit aus der Uebertretung der Protoplasten ableitete, denn der Mythus vom Sündenfalle wird auch von diesen jüngern Hebräern nirgends erwähnt, und nirgends wird bei den Klagen über allgemeine Sündhaftigkeit auf ihn verwiesen [106]).

106) Daß die einzige Stelle, welche man dahin ziehen könnte, Jes. XLIII, 27. nicht von der Uebertretung der Protoplasten rede, ward schon S. 46. bemerkt.

Digitized by Google

Die Ausdrücke, mit welchen der Hebräer die böse Art im Menschen, die Widerspenstigkeit desselben gegen Gottes Gebot bezeichnet, können dazu dienen, um seine Vorstellungen von dem Wesen dieses Verderbens zu erläutern; es sind nämlich besonders folgende vier:

1) חַטָּאָה von חָטָא ausgleiten, irren, verfehlen, also eigentlich so viel als Fehl, Versehen (ἁμαρτία und ἁμαρτάνειν).

2) עָוֹן von עָוָה verdreht, verkehrt sein, daher Verkehrtheit, Sünde. Es liegt das Bild einer krummen Linie zu Grunde, mit welcher das Böse verglichen wird als Geradheit, יֹשֶׁר.

3) פֶּשַׁע von פָּשַׁע, untreu sein gegen Jemand, abfallen von ihm; also eigentlich Abfall und daher dann Sünde, wobei die Vorstellung von einem göttlichen Bunde mit dem Menschen zu Grunde liegt, gegen welchen der Sünder ungetreu wird. Der stärkste Ausdruck endlich ist

4) רֶשַׁע von רָשַׁע, aufwallen, sich gewaltsam auflehnen, empören, also eigentlich Empörung gegen Gott, ruchloser Frevel; standhafte, verstockte Widersetzlichkeit gegen den göttlichen Willen.

Uebrigens verbinden sich bei allen diesen Bezeichnungen die Begriffe Sünde, Sündenschuld (reatus culpae) und Sündenstrafe gewöhnlich mit einander und werden unter sich verwechselt.

§. 48.

Das sittliche Gesetz im Pentateuch.

Die Norm eines dem göttlichen Willen gemäßen Wandels, der צְדָקָה, im Gegensatz zu dem herrschenden sittlichen Verfall des Menschen, stellt nach der Ansicht des Hebräers das Gesetz Mosis auf und insofern hat dasselbe eine universale sittliche Bedeutung. Die moralischen Grundansichten, welche sich durch das ganze Gesetzbuch hindurchziehen, sind aber vornämlich folgende:

1) Der Wille Gottes ist der höchste und letzte Grund alles sittlichen Verhaltens; das Sittengesetz erscheint demnach durchgängig gefaßt als göttliches Gesetz. Eben daher sind

Digitized by Google

2) Frömmigkeit und Tugend Eins; jene bildet sich mit dieser, und umgekehrt, beide umfaßt der Name צְדָקָה. Die Vorstellung, daß man gerecht werden könne durch Befolgung eines innerlichen Gesetzes, ohne den Glauben an einen objectiven Urheber dieses Gesetzes, ist dem Pentateuch durchaus fremd.

3) Sowie die Frömmigkeit sich bilden muß durch bestimmte Arten äußerlicher Handlungen oder Acte, welche den frommen Sinn rege erhalten und aussprechen, so muß auch die Tugend sich bilden durch Gewöhnung an äußerliche Gesetzmäßigkeit der Handlungen; die Befolgung der Gesetze und Vorschriften ist Tugend und Frömmigkeit zugleich. Vermittelst dieses Grundsatzes bildet sich nun eine sittliche Ansicht, welche mehr auf das Aeußere der Handlung (ihre Gestalt), als auf das Innerliche derselben (ihren Gehalt, die gute Gesinnung) gerichtet ist, mehr Legalität als Moralität. Da ferner die Gesetze selbst mehr das rechtliche, als das sittliche Verhältniß betreffen, so wird auch die Idee des Rechts vollständiger ausgebildet, als die der Pflicht. Indessen darf man dem mosaischen Gesetze keineswegs die Bedeutung eines sittlichen gänzlich absprechen und dasselbe als ein bloß bürgerliches betrachten.

4) Das Gesetz sucht auch unmittelbar auf die gute Gesinnung zu wirken, diese zu bilden und zu beleben. Daß es auf die Gesinnung beim Handeln ankomme, gibt schon der Dekalog zu erkennen, indem er die böse Lust untersagt 2 Mos. XX, 17. Noch bestimmter wird dies ausgedrückt, wenn das Gesetz fordert, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst, 3 Mos. XIX, 17. 18. Das Wesen dieser Nächstenliebe zeigt sich hier ausdrücklich schon als Feindesliebe, denn es wird darein gesetzt, daß man keinen Haß gegen seinen Nächsten (עָמִית, רֵעַ) im Busen hege, daß man ihm seine Vergehungen oder Beleidigungen nicht nachtrage. Der Gegenstand dieser Nächstenliebe oder der Nächste selbst sind zwar nach dieser Stelle die Volksgenossen (בְּנֵי עַם), daß sie aber auf diese nicht zu beschränken sei, zeigt die Vergleichung von V. 33. 34., wo dieselbe Forderung: du sollst ihn lieben gleich wie dich selbst (אָהַבְתָּ לוֹ כָמוֹךָ) ausdrücklich auch auf das Verhalten gegen den Fremdling (גֵּר) ausgedehnt und dadurch motivirt wird, daß auch die Israeliten Fremdlinge in Aegypten gewesen seien. Auf die Gesinnung bezieht sich ferner die öfters, zuerst 3 Mos. XIX, 2. vorkom-

Digitized by Google

mende Forderung: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig; denn daß קָדוֹשׁ in diesen Stellen sich nicht bloß auf die äußerliche Reinigkeit, und Absonderung, sondern auch auf innerliche Reinheit der Gesinnung beziehen müsse, wurde schon §. 26. gezeigt. In der deuteronomischen Gesetzgebung wird diese innerliche Reinhaltung der Gesinnung bezeichnet durch die Phrase: מוּל אֵת עָרְלַת לֵבָב, die Vorhaut des Herzens beschneiden 5 Mos. X, 16. Wie die Beschneidung das äußerliche Zeichen eines geheiligten Gottesvolkes ist, so soll ihr auch innerlich eine geheiligte, gottgeweihte Gesinnung entsprechen. Endlich ist dieser späteren Gesetzgebung die Forderung eigenthümlich, Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele zu lieben, durch welche Alles zusammengefaßt wird, was die fromme Gesinnung ausmacht, vgl. 5 Mos. VI, 5. X, 12. XI, 13. Auf eben diese Stellen berufen sich jüdische Ausleger ausdrücklich, wenn sie das Wesen der sittlich-frommen Gesinnung, aus welcher jedes gute Werk hervorgehen muß, näher bestimmen wollen.

5) Die Triebfeder zum gesetzlichen Handeln ist zwar vorherrschend eine eudämonistische, oder eine Glückseligkeit, ein Lohn der Gerechtigkeit, welcher in äußeren irdischen Gütern, Gesundheit, langem Leben auf Erden, Wohlstand und Kindersegen besteht. So schon im Dekalog 2 Mos. XX, 12. und noch im Deut. XV, 10.; am deutlichsten erkennt man diesen eudämonistischen Geist des Gesetzes in seinem Segen und Fluch über das Volk 3 Mos. XXVI. 5 Mos. XXVIII. Jedoch fehlt es auch nicht an solchen Stellen, in welchen der Gesetzgeber die rein christliche Triebfeder in Bewegung setzt, um zur Befolgung seiner Gebote aufzumuntern. Dahin gehören die Stellen, in welchen er sich auf das eigene Urtheil über das Rechte und Billige beruft 2 Mos. XXII, 21. XXIII, 9. 3 Mos. XIX, 34. 5 Mos. XXIV, 13. Auch macht er öfters Anwendung von den religiösen Beweggründen der Dankbarkeit gegen Gott, 3 Mos. XXV, 38. und dem Bewußtsein der göttlichen Billigung 5 Mos. XXIV, 13. Wenn dagegen die sinnlichen Beweggründe vorherrschen, so muß man erwägen, daß ein Gesetzgeber, wenn ihm die erste Zügelung eines rohen, ungebändigten Haufens obliegt, solcher Triebfedern durchaus nicht entrathen kann, welche von äußerlichen

Digitized by Google

Belohnungen und Strafen hergenommen werden. Ohne Benutzung des Eudämonismus ließ sich die Herzenshärtigkeit des Volkes nicht überwinden.

6) Was den sittlichen Gehalt der gesetzlichen Vorschriften im Einzelnen anbetrifft, so tragen sie einen sehr verschiedenen Charakter, je nachdem sie sich auf das besondere theokratische oder auf die allgemein menschlichen Verhältnisse beziehen. Die ersteren gehen nämlich aus dem Grundsatze hervor, daß den hohen Zwecken der Theokratie alles Uebrige müsse untergeordnet sein, daß die Stimme der Menschlichkeit durchaus nicht dürfe gehört werden, wenn die Theokratie irgendwie gefährdet erscheine. Daher tragen dann auch alle die Gesetze, welche sich auf Abfall zum Götzendienste, auf Bilderverehrung, Ausübung heidnischer Künste, Entstellung des heiligen Cultus, Mißbrauch der heiligen Institute, endlich auf das Verhältniß zu den heidnischen Ausländern beziehen, den Charakter der furchtbarsten, grausamsten Strenge. Was aber diejenigen Gesetze betrifft, welche sich auf die allgemeinen menschlichen Verhältnisse im häuslichen und bürgerlichen Leben beziehen, so trifft man auch in ihnen allerdings Anordnungen, gegen welche sich von dem sittlichen Standpuncte aus gar Manches erinnern läßt. Dahin gehört z. B. die Beibehaltung der Sclaverei, der Blutrache, der Polygamie und einer sehr willkürlichen Ehescheidung; indeß muß man bedenken, daß dies Alles alte Gewohnheiten des Volkes waren, welche der Gesetzgeber nicht auf einmal von Grund aus vertilgen durfte, wenn das Volk überhaupt dem Gesetze geneigt werden sollte. (Man vergleiche, wie in dieser Hinsicht Christus über solche Einrichtungen des mosaischen Gesetzes urtheilt, Matth. XIX, 8.). Auch läßt sich in allen diesen Beziehungen zeigen, daß das Gesetz sehr weise Anstalten traf, um solche Observanzen aus einem rohen Zeitalter möglichst zu beschränken und ihre allmählige Abschaffung vorzubereiten. So wurde durch die Errichtung der Freistädte die Ausübung der Blutrache beschränkt, durch die gesetzliche Einführung des Scheidebriefes der Willkür in der Entlassung der Weiber vorgebeugt, und den Zustand der Sclaverei, welche die Gesetze nicht aufzuheben wagten, suchten sie wenigstens möglichst zu mildern, vgl. 2 Mos. XXI, 2 — 11. 20. 26. 27. 3 Mos. XXV, 39 — 42. 5 Mos. XV, 12 — 15. Daß aber das Gesetz allerdings auch darauf

Digitized by Google

bedacht war, durch den Geist seiner Vorschriften die Gesinnung der Menschenliebe, welche das Verhältniß der Menschen unter einander bestimmen muß, bei einem noch rohen Volke zu wecken, dies läßt sich an einer Reihe einzelner Vorschriften zeigen. Dahin gehören die Gesetze, welche die ehrerbietigste Achtung der Kinder gegen die Aeltern fordern 2 Mos. XX, 12., und vor dem Alter überhaupt 3 Mos. XIX, 32., ferner diejenigen, in welchen sich die liebevollste Vorsorge für die Armen ausspricht, für welche kaum in irgend einer andern Gesetzgebung so viel geschehen ist, als in der mosaischen; vgl. die Gesetze 2 Mos. XXIII, 10. 11. 3 Mos. XIX, 9. 10. — 5 Mos. XXIV, 19. 20. XV, 7 — 11. — 3 Mos. XXV, 35 — 38. — 5 Mos. XXIV, 10 — 13. — 2 Mos. XXII, 26 — 28. Derselbe Geist spricht sich in den Gesetzen aus, durch welche der Zustand der Hülflosen und Verlassenen, der Wittwen, Waisen und Fremdlinge soll sicher gestellt werden; vgl. 2 Mos. XXII, 21. 22. 5 Mos. XXIV, 17. — 3 Mos. XXIV, 22. 4 Mos. XV, 15. 16. — 2 Mos. XXIII, 12. 5 Mos. XXIV, 28. 29. — 3 Mos. XIX, 33. 34., in den Vorschriften über das Verhalten gegen Gebrechliche 3 Mos. XIX, 14. 5 Mos. XXVII, 18., in der Beschränkung grausamer Strafen, 5 Mos. XXV, 2. 3., ja dieser Geist veredelter Menschlichkeit äußert auch schon seinen Einfluß auf die Behandlung der Thiere, 3 Mos. XXII, 27. 28. 5 Mos. XXII, 6. 7. XXV, 4. Vergleicht man solche Gesetze, so wird man nicht umhin können, einzugestehen, daß dieses Gesetz trefflich geeignet war, zur sittlichen Erziehung und Bildung des Volkes beizutragen, ja es möchte ihm in dieser Beziehung kaum irgend eine andere Gesetzgebung des Alterthums gleichgestellt werden können.

§. 49.

Sittliche Grundbegriffe der übrigen Denkmäler des Hebraismus.

In den übrigen Denkmälern des Hebraismus liegen durchgängig die sittlichen Ideen des Gesetzes gleichfalls zu Grunde, doch wird Einzelnes bald weiter ausgeführt, bald berichtigt. Reich an vortrefflichen Sittensprüchen sind vor Allen die Psalmen, die Sprüche und Hiob; die Propheten zeichnen sich eben

Digitized by Google

so sehr durch ihren Eifer gegen sittliche Verdorbenheit, als gegen Irreligiosität aus; doch geschieht es selten, daß sie die moralischen Grundsätze entwickeln oder tiefer in die ethische Beurtheilung einzelner Handlungsweisen eingehen. Die mangelhafteste moralische Bildung verräth sich in der Behandlung der Sage und der Geschichte des Volkes, weil bei dieser die Einseitigkeit des theokratischen Gesichtspunctes am nachtheiligsten einwirkte. Im Allgemeinen sind folgende charakteristische Züge der moralischen Denkart zu bemerken:

1) Es bleibt Grundsatz; daß der Zweck der Theokratie der höchste ist und durch jedes Mittel muß gefördert werden. Daher allerdings ein grausames Verfahren und eine sehr harte Beurtheilung aller derer, welche man als die Feinde des hebräischen Staates betrachtete, denn diese galten auch als Feinde der Theokratie, oder, was dasselbe sagt, als die Feinde Gottes. Aus diesem Gesichtspuncte muß man die harten und das sittliche Gefühl bisweilen tief verletzenden Verwünschungen der Feinde in den Psalmen betrachten. Das stärkste Beispiel davon gibt Ps. LXIX.

2) Da in dem Gesetze mehr Vorschriften für die Form des Cultus und der Handlungsweise, als für die Gesinnung, aus welchen beide herfließen sollten, aufgestellt waren, so bildete sich die falsche sittliche Grundansicht, daß das Aeußerliche, die Form bei der Frömmigkeit und Tugend, das Wesentliche ausmache, das Innerliche aber, die Materie, etwas Unwesentliches sei. Dieser verkehrten Ansicht suchten die Dichter und Propheten ernstlich entgegen zu wirken, indem sie lehrten, daß nur eine solche Form des Cultus, welcher die Gesinnung der Handelnden entspreche, Gott wohlgefällig sei, vgl. Ps. XL, 7 — 9. L, 7 — 23. LI, 18. 19. Jes. I, 11 — 20. Hos. VI, 6. Amos V, 22 — 24. Micha VI, 7. 8. Spr. XXI, 3. Pred. IV, 17. Daß der sittliche Werth des Menschen in dem Innern, und daher auch in diesem die Quelle alles Heils für den Menschen liege, sagt der Spruch Spr. IV, 23.: Vor Allem bewahre dein Herz; denn aus ihm gehet dein Leben (Heil) hervor. Vgl. Matth. XV, 19.

3) Die sittliche Gesinnung beruht auf dem schon im Gesetze ausgesprochenen Grundsatze der Menschenliebe, welcher jedoch nicht ausdrücklich auf das ganze menschliche Geschlecht an-

Digitized by Google

gewandt wird, wenn auch die daraus fließenden Sittenvorschriften zum Theil von so allgemeiner Art sind, daß sie eine solche weitere Anwendung ohne Zwang gestatten und daher auch bisweilen im N. T. wirklich erhalten haben. Auch die Vergehungen Anderer soll die Liebe zudecken, Spr. X, 12. vgl. Pred. VII, 20 — 22., man soll dem Widersacher nicht Gleiches mit Gleichem vergelten Spr. XXIV, 29., nicht Schadenfreude empfinden über das Unglück des Feindes Spr. XXIV, 17. 18., vielmehr seinen Haß mit Wohlthaten vergelten und ihn durch Großmuth beschämen Spr. XXV, 21. 22. vgl. Röm. XII, 20. Diese Gesinnung der Liebe verräth sich auch in der Wohlthätigkeit gegen Arme; man speiset und tränkt sie deß eingedenk, daß sie unsere Mitmenschen sind, zu unserm Fleische gehören Jes. LVIII, 7., daß man solche Gaben dem Jehova leihe Spr. XIX, 17., daß man dagegen durch Spott über sie Gott selbst, ihren Schöpfer, lästere, Spr. XIV, 31. XVII, 5. Der hohe Werth der Eintracht und Bruderliebe wird vorzüglich gepriesen in dem schönen Ps. CXXXIII.

4) Die sittliche Kraft äußert sich in der Beherrschung der Leidenschaften Ps. CXXXI, 1. 2. und der sinnlichen Reizungen, vor allen der Wollust, Spr. V, 1 — 14. 20 — 23. VI, 20 — 35. VII.; ihre siegreiche Anwendung aber hat Zufriedenheit und stille Genügsamkeit zur Folge, Kap. XVI, 8. XXX, 7 — 9.; übrigens verdankt sie der Mensch der Gnade Gottes, welche daher um ihre Ertheilung angefleht wird, Ps. CXIX, 33 — 37.

5) Die sittliche Besserung muß beginnen mit einer Anerkennung der Sünde und ihrem Eingeständnisse vor Gott, verbunden mit tiefem Sündenschmerz oder der Reumüthigkeit und Zerknirschtheit des Herzens, welche letztere sich besonders in den sogenannten Bußpsalmen z. B. Ps. LI. sehr erschütternd ausspricht. An diese Bedingungen wurde die göttliche Sündenvergebung unmittelbar angeknüpft, vgl. Ps. XXXII. Zur Beförderung der Besserung müssen aber auch die Leiden, welche sonach eine sittliche Bedeutung, als Tugendmittel, bekommen, gereichen, Ps. CXIX, 67. 71. Spr. III, 11. 12. Klagel. III, 27 — 33.

6) Ueber die sittliche Zurechnung gab es eine Stelle im

Digitized by Google

Gesetze, nach welcher es scheinen konnte, als ob Gott nicht bloß die eigenen, sondern auch fremde Sünden der Vorältern zurechne, 2 Mos. XX, 5. Da diese Stelle späterhin zum Indifferentismus und zur Sittenlosigkeit gemißbraucht wurde, fand sich der Prophet Ezechiel bewogen, sie richtiger dahin zu deuten, daß sie der reinen Lehre von der sittlichen Zurechnung, nach welcher Jedem nur die selbstverschuldeten Sünden zugerechnet werden, nicht widersprach Ezech. XVIII. Selbst die eigenen früher begangenen Sünden rechnet Gott nicht zu, wenn späterhin Reue und Besserung erfolgt, sowie im Gegentheile auch die frühere Tugend nicht zugerechnet wird, wenn später ein Abfall zur Sünde eintritt, Ezech. XXXIII, 10 — 20.

7) Die einzelnen Richtungen der guten Gesinnung, welche der Hebraismus vorzugsweise anempfiehlt, sind Redlichkeit oder Geradheit und Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Keuschheit, Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft, Fleiß und Arbeitsamkeit. Abschnitte, welche sich durch nachdrückliche Anempfehlung solcher Tugenden auszeichnen, sind Ps. XV. Spr. IV, 20—27. VI, 6 — 11., vor Allem die schöne Charakterzeichnung des Hiob, das Ideal eines Tugendhaften nach dem sittlichen Begriffe der Hebräer, Hiob XXIX, 12 — 17. XXXI.; ein schönes Gemälde der häuslichen Tugenden des Weibes Spr. XXXI, 10 — 31. Die Laster dagegen, welche Jehova vor Allen verabscheut, finden sich zusammengestellt Spr. VI, 16 — 19.

Dies möchten die wesentlichsten von den ethischen Grundansichten sein, welche sich durch die Denkmäler des Hebraismus hindurchziehen. Sie enthalten zwar schon die Keime einer reineren Sittenlehre, aber noch nicht hinlänglich entwickelt und ausgebildet. Ihre vollständigere Ausbildung konnten sie erst durch das Christenthum erhalten, nachdem sie zuvor durch den Aberglauben und die Spitzfindigkeiten des Judenthums waren entstellt und fast unkenntlich gemacht worden. Obwohl in der sittlichen Denkart des Hebraismus Legalität und sinnliche Motive vorherrschten, so war doch schon der Grund gelegt zur sittlichen Ausbildung der Gesinnung und der vernünftigen Triebfedern des Handelns; eine selbsterwählte willkürliche Tugend aber und der mit ihr sich bildende moralische Aberglaube konnte bei

Digitized by Google

der freien prophetischen Auslegung des Gesetzes unter den Hebräern nicht, wie es späterhin unter den Juden der Fall war, Eingang gewinnen.

B) Theokratische Religionsbegriffe oder religiöser Particularismus.

§. 50.

Einleitung und Uebersicht.

Die Vorstellungen, welche sich auf das besondere Verhältniß Gottes zu dem Volke der Hebräer beziehen, lassen sich zusammenfassen in die Grundidee, daß die Hebräer das eigenthümliche Volk, ihr Staat das eigenthümliche Reich Gottes bilde. Dies Verhältniß wird also unter dem Gesichtspuncte einer Herrschaft Gottes oder einer Theokratie gefaßt und wiefern es auf ein einzelnes Volk beschränkt gedacht wird, müssen wir diese Auffassung desselben zugleich als Particularismus bezeichnen. Hier ist nun aber gleich von vorn herein zu erinnern, daß das Symbol selbst, welches der Theokratie zu Grunde liegt, nämlich das symbolische Verhältniß eines Herrschers oder Königs zu seinen Unterthanen keineswegs mit ängstlicher Strenge von dem Hebräer festgehalten wird, sondern daß ein freier Wechsel mit den Symbolen stattfindet, welcher zeigt, daß man sich ihrer als solcher bewußt blieb. Dasselbe Verhältniß wird nämtich auch gefaßt bald als das eines Eheherrn zu seiner Gemahlinn, bald als das des Vaters zu seinen Kindern.

Das erstere Symbol wählt man vornämlich, um jenes Verhältniß von Seiten der Verpflichtung zur Treue, das letztere, um es von Seiten der liebevollen Verbindung, welche es mit sich führt, aufzufassen. Bei symbolischen Darstellungen der ersteren Art nämlich wird auf die Unverletzlichkeit des ehelichen Bandes das meiste Gewicht gelegt; daher findet man von diesem Symbole aus das Verhältniß selbst nach dem Gange seiner Entwickelung etwa unter folgenden Grundzügen symbo-

Digitized by Google

lisirt: Gott hat sich sein Volk gleich einem geliebten Weibe zu steter Treue verlobt, er hat Alles gethan, was einem zärtlichen Ehemanne obliegt, um sich in fortwährendem Besitz der Liebe und Treue seiner Gemahlinn zu erhalten, und dennoch hat seine unzüchtige Frau, uneingedenk so großer Wohlthaten, sich der Untreue schuldig gemacht, ist schamlos ihren Buhlen nachgelaufen und hat sich ihnen Preis gegeben. Darum hat ihr auch ihr Ehemann den Scheidebrief gegeben und sie in's Elend verstoßen, bis sie dort ihre Vergehen bereut und der versöhnte Ehemann sie darauf vom Neuen wieder mit der Liebe eines Bräutigams aufnimmt und als die Seine anerkennt. Dies sind die Grundzüge, unter welchen die Propheten dieses Bild, bisweilen mit einer Genauigkeit und Nacktheit ausführen, durch welche der Anstand und das Schamgefühl verletzt werden. Vgl. für dies Symbol überhaupt die symbolischen Handlungen des Hosea I — III., die prophetischen Gemälde des Ezechiel XVI. XXIII., dann besonders folgende einzelne Stellen Hos. II, 18. 21. Jes. LIV, 5. LXII, 5. Jer. II, 20. III, 20. u. ö.

Merkwürdiger ist für uns das zweite Symbol, hergenommen von dem väterlichen Verhältnisse, theils weil es an sich auf ein Verhältniß der Liebe und zarten Schonung hinleitet, theils weil dasselbe schon bei dem Hebräer nicht ohne wichtigen sittlichen Einfluß bleibt, indem daraus kindliche Liebe zu Gott und gegenseitige Bruderliebe der einzelnen Mitglieder des Volkes unter einander abgeleitet werden, endlich aber, weil darin die Keime gegeben liegen zu der Vorstellung des Christenthums, daß Gott der Vater aller Menschen sei. Diese letztere Ausdehnung nämlich konnte die symbolische Vorstellung nur dadurch erhalten, daß nicht mehr ein einzelnes Volk, sondern die Menschheit überhaupt, in dem theokratischen Verhältnisse zu Gott oder als Reich Gottes gedacht wurde. Dies väterliche Verhältniß Gottes nun fassen die Hebräer in einer dreifachen Beziehung, und Gott wird als Vater gedacht 1) in Beziehung auf das ganze Volk der Hebräer, 2) in Beziehung auf das davidische Königshaus und 3) in Beziehung auf die Völker überhaupt. Wir müssen diese symbolische Bezeichnung nach allen jenen drei Beziehungen näher betrachten.

1) Gott wird dargestellt als der Vater (אָב) des Vol-

Digitized by Google

kes der Hebräer, und diese letztern als seine Söhne, (בְּנֵי יְהוָה). Als Vater sollen ihn die Israeliten anrufen d. h. mit kindlichem Sinne ihm nahen Jer. III, 19. vgl. V. 4., daher er auch wirklich im Gebete, wenn seine Liebe zum Volke soll in Anspruch genommen werden, angerufen wird mit der Formel אָבִינוּ, unser Vater Jes. LXIII, 16. Der Grund dieser Bezeichnung liegt darin, weil er das Volk gezeugt und geboren hat, 5 Mos. XXXII, 18. Jes. XLIV, 2. 24. (חוּל, יָלַד) d. h. weil er als der eigentliche Schöpfer und Bildner des Volkes betrachtet wird; weil er die Hebräer groß gezogen und aufgebracht hat (רוֹמֵם, גִּדֵּל), gleichwie ein Vater seinen Sohn groß ziehet, Jes. I, 2., also weil das Volk unter einer väterlichen Zucht, Erziehung und Leitung Gottes gestanden hat. Daher heißt Israel der Sohn Gottes (בֶּן־יְהוָה), welchen Jehova aus Aegypten gerufen hat Hos. XI, 1.; seine Söhne und Töchter sind es, welche Gott aus dem Exil wieder versammelt und aus allen Gegenden herbeiruft Jes. XLIII, 6. u. ö. Als Vater trägt er dann auch die zärtlichste Liebe zu den Israeliten, seinen Kindern, er kann Israels eben so wenig vergessen, wie die Mutter ihres Kindes und des Sohnes ihres Leibes Jes. XLIX, 15.; er behandelt sein Volk mit liebevoller Schonung, gleichwie ein Vater seines Sohnes schonet (חָמַל) Mal. III, 17. Daher spricht Gott bei Jer. XXXI, 20. von Ephraim:

Ist nicht Ephraim mir ein theurer Sohn? (בֵּן יָקִיר)
Ist er mir nicht ein Kind der Freude?
So oft ich von ihm rede, sein gedenke,
Wallt auch mein Inn'res auf für ihn!

wo alle Empfindungen eines liebevollen Vaters gegen seinen Sohn auf das Verhältniß Gottes zu seinem Volke übergetragen werden. Aus diesem Verhältnisse werden endlich auch besondere Pflichten für das Volk abgeleitet. Israel soll Gott ehren, wie der Sohn seinen Vater ehrt, also mit einer kindlichen Ehrfurcht, Mal. I, 6., es soll ihm danken, wie man einem Vater dankt, also kindlichen Dank darbringen, 5 Mos. XXXII, 6., es soll bedenken, daß es einen und denselben Vater (אָב אֶחָד) habe, daß es von Einem Gotte geschaffen worden; daher soll es sich als ein Brudervolk betrachten, in welchem Keiner treulos handelt gegen seinen Bruder und so

Digitized by Google

den väterlichen Bund verletzt, Mal. II, 10. So wird also schon von den Propheten dies schöne Bild auf das fruchtbarste zu religiösen und sittlichen Zwecken benutzt; indessen muß dabei erinnert werden, daß diese Vergleichung erst bei den jüngeren Schriftstellern, besonders während des Exils und nach demselben, zuerst in der deuteronomischen Gesetzgebung mit Vorliebe festgehalten und weiter entwickelt wird. Auch in dieser Beziehung zeigt sich also ein Fortschreiten und eine Läuterung der Religionsbegriffe durch den Einfluß dieses allgemeinen Nationalunglücks.

2) Im engern Sinne wird Gott in einem väterlichen Verhältnisse gedacht zu der theokratischen Königsfamilie oder zu dem davidischen Königshause. Dem David nämlich wurde durch ein göttliches Orakel verheißen, daß Jehova sein Vater und der Vater seiner Söhne sein wolle 2 Sam. VII, 14. 1 Chron. XVII, 13. 14. Das Wesen dieses väterlichen Verhältnisses wird aber darein gesetzt, daß Gott mit schonender Liebe gegen dies Geschlecht verfahren werde 2 Sam. VII, 15. Ps. LXXXIX, 32 — 34. und daß er dasselbe für beständig (עַד עוֹלָם) erhalten wolle 2 Sam. VII, 16. Ps. LXXXIX, 29. 30. 37. 38. Es soll also damit der Vorzug angedeutet werden, welchen Gott diesem Geschlechte einräumt, die ausgezeichnete Liebe, deren er dasselbe würdigt. Man giebt dem Symbol eine schiefe Deutung, wenn man es aus der homerischen Vorstellung erläutert, daß die Könige Göttersöhne seien; denn diese Vorstellung floß aus der mythischen Genealogie, nach welcher die so bezeichneten Könige wirklich ihre Abkunft von den Göttern herleiteten, von den Göttern im eigentlichen Sinne waren erzeugt worden. Von solchen mythischen Genealogieen der davidischen Könige finden sich aber im Hebraismus keine Spuren.

3) Im weitesten und allgemeinsten Sinne wird Gott in einem väterlichen Verhältnisse gedacht zu den Völkern überhaupt Jer. III, 19., wo Jehova von Israel sagt: Welchen Platz sollte ich dir unter den Söhnen (בָּנִים) einräumen? und ich gab dir ein anmuthiges Land ꝛc. Hier nämlich kann man unter den Söhnen Gottes nach dem Contexte nur die Völker überhaupt verstehen, unter welche Jehova die Länder der Erde austheilt, vgl. 5 Mos. XXXII, 8. Dasselbe scheint sich auch

Digitized by Google

daraus zu ergeben, daß das hebräische Volk bezeichnet wird als der erstgeborne Sohn, (בֵּן בְּכוֹר) 2 Mos. IV, 22., denn diese Bezeichnung, genau genommen, setzt voraus, daß noch mehrere Söhne Gottes, oder dem Sinne des Bildes gemäß mehrere Völker, zu welchen Gott in einem väterlichen Verhältnisse steht, müssen angenommen werden. Endlich wird Ps. CIII, 13 ff. von der väterlichen Schonung Gottes gegen seine Verehrer in einem mehr universalistischen Sinne geredet, indem sie nicht motivirt wird durch das besondere Verhältniß Gottes zu Israel, sondern durch die allgemeine Beschaffenheit der menschlichen Natur. Deutlich entwickelt erscheint übrigens diese letztere universale Auffassung jenes Verhältnisses noch nicht, wenn auch die Keime schon gegeben waren, aus welchen sie sich späterhin in der christlichen Oekonomie gebildet hat.

Sobald indessen das Verhältniß Gottes zu Israel aus dem kirchlich-politischen Gesichtspuncte betrachtet wird, hält man die Vorstellung fest von dem Verhältnisse eines Herrschers zu seinen Unterthanen oder das eigentlich theokratische Symbol. Die Darstellung desselben aber umfassen wir unter folgenden Abschnitten:

1) Entwickelung der theokratischen Grundbegriffe.
2) Die Theokratie nach ihrem wirklichen Hervortreten in der Geschichte und den gesetzlichen Anordnungen.
3) Einfluß der theokratischen Ansichten auf die Religionslehre.
4) Die Theokratie nach ihrer idealen Vollendung.

Erster Abschnitt.

Theokratische Grundbegriffe.

§. 51.

Das Wesen der theokratisch-particularistischen Symbolik spricht sich in der Ansicht aus: Gott habe, da ihm alle Völker unterthan sind, sich ein einzelnes besonders zugeeignet, um dasselbe für seinen Dienst zu bilden und es nach besonderen Gesetzen, die er ihm auf unmittelbare Weise kund gibt, zu beherrschen. In dieser allgemeinen Ansicht liegen nun folgende Merkmale:

Digitized by Google

1) Jehova ist der König (מֶלֶךְ) der Hebräer, welcher über sie herrscht (מָלַךְ), ihr Richter (שֹׁפֵט) und zugleich ihr Gesetzgeber (מְחוֹקֵק) vgl. 5 Mos. XXXIII, 5. 1 Sam. VIII, 7. Jes. XXXIII, 22.

2) Das Volk ist in ganz besonderm Sinne sein Eigenthum oder Besitzthum, עַם סְגֻלָּה, λαὸς περιούσιος 2 Mos. XIX, 5. 5 Mos. VII, 6. Ps. CXXXV, 4.; נַחֲלַת יְהוָה, κληρονομία κυρίου 5 Mos. IX, 29. 1 Sam. X, 1. Ps. XXXIII, 12.; שִׁבְטֵי נַחֲלַת יְהוָה, die Stämme des Eigenthumes Jehova's Jes. LXIII, 17.; צֹאן נַחֲלַת יְהוָה, τὰ πρόβατα τῆς κληρονομίας Micha VII, 14., die Heerde des Eigenthums, wo aber eigentlich das Symbol von dem Verhältniß des Hirten zu seiner Heerde genommen ist. Wiefern aber das Volk in diesem Verhältniß vorzugsweise zum Dienste Gottes bestimmt ist, bildet es ein priesterliches Königreich (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים) und ein heiliges Volk (גּוֹי קָדוֹשׁ) 2 Mos. XIX, 6. Die Priester, nämlich den priesterlichen Verein oder Orden, denkt man sich vorzugsweise dem göttlichen Dienste gewidmet, und wenn das Volk ein priesterliches genannt wird, so ist der Gedanke: das Volk der Hebräer steht zu den übrigen Völkern hinsichtlich des Gottesdienstes in demselben Verhältnisse, wie der Orden der Priester zu den Laien. Vgl. noch 5 Mos. VII, 2. XIV, 2.

3) Der Act, durch welchen das Volk zu einem solchen Eigenthume Gottes ist gemacht worden, wird gefaßt als ein Act der freien göttlichen Willkür d. h. als ein solcher, zu welchem Gott nur durch sich selbst, nicht aber durch Beweggründe bestimmt wurde, welche im Volke gegeben lagen, wie z. B. Verdienste des Volkes selbst oder seiner Vorfahren, der Stammväter, würden gewesen sein. Um nun den Begriff der freien Willkür von Seiten Gottes bei dieser Auszeichnung des Volkes anzuzeigen, wird sie als Erwählung (ἐκλογή) bezeichnet. Es steht nämlich dafür בָּחַר, ἐκλέγειν mit בְּ 5 Mos. VII, 6. oder לְ Ps. XXXIII, 12. so viel als sonst בָּדַל, ἀφορίζειν z. B. בָּדַל מִן הָעַמִּים, aus den Völkern aussondern 3 Mos. XX, 24. Diese Erwählung wird aber auch auf einzelne Personen oder Sachen übergetragen, welche Gott zu besondern theokratischen Zwecken bestimmt. So erwählt Gott den Saul zum Könige seines Volkes, 1 Sam. X, 24., so erwählt er

Digitized by Google

Zion oder den Tempel zu seinem Wohnsitze 2 Kön. XXI, 7. Ps. LXVIII, 17., so erwählt er den Cyrus zum Befreier seines Volkes aus der Gefangenschaft Jes. XLV, 1. Daher trägt nun auch das ganze Volk den Namen בְּחִירֵי יְהוָה, die Auserwählten des Herrn, οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ κυρίου Jes. LXV, 9. 22. Ps. CV, 6. 43. oder auch im Singular, z. B. in der Anrede Gottes יִשְׂרָאֵל בְּחִירִי Ἰσραὴλ, ὁ ἐκλεκτός μου Jes. XLV, 4. Ausdrücklich wurde aber der Gedanke hervorgehoben, daß Israel diese gnädige Auswahl Gottes, durch welche es sein Eigenthumsvolk wurde, nicht seinen eigenen Verdiensten habe zu verdanken gehabt. So schon 5 Mos. IX, 5. 6.

4) Aeußerlich promulgirt und festgestellt wird das aus dieser Erwählung sich ergebende Verhältniß durch eigene Staatsverträge, in welchen Jehova seinen Unterthanen bestimmte Gesetze und Vorschriften ertheilt und ihnen, unter der Bedingung treuer Beobachtung derselben, Vorrechte und Vorzüge, Belohnungen und Auszeichnungen zusichert, im entgegengesetzten Falle aber Strafen für die Uebertreter bestimmt. Die Vorstellung von einem solchen Staatsvertrage ist es, welche der Hebräer bezeichnet durch בְּרִית יְהוָה, διαθήκη τοῦ κυρίου, das Bündniß Gottes. Feierliche Verträge wurden bei den Alten geweiht durch das Blut der Opferthiere, und die den Bund oder Vertrag Abschließenden mußten durch die zerstückten Theile des Schlachtopfers hindurchschreiten, um symbolisch die Strafe anzudeuten, deren sich der übertretende Theil schuldig erkenne, vgl. 1 Mos. XV, 9. 10. 18. Jer. XXXIV, 18. 19. Daher ist wahrscheinlich auch die Grundbedeutung des Wortes בְּרִית zu erklären von בָּרָה, בָּרַר zerstückeln, daher auch כָּרַת בְּרִית vom Abschließen eines Bündnisses, völlig so viel als icere, ferire, percutere foedus, ὅρκια τέμνειν z. B. 1 Mos. XV, 18 u. ö. Hingewiesen wird auf diese Grundbedeutung Ps. L, 5., wo Jehova die Israeliten bezeichnet als כֹּרְתֵי בְרִיתִי עָלֵי זָבַח, die mein Bündniß (d. i. das Bündniß mit mir) abgeschlossen unter Opfer. Sonst steht dafür auch הֲקִים בְּרִית 1 Mos. XVII, 21. u. ö., eigentlich ein Bündniß aufrichten und בּוֹא בַּבְּרִית, διέρχεσθαι ἐν διαθήκῃ, in ein Bündniß eintreten, 2 Chron. XV, 12. Das Blut des Schlachtopfers, wodurch das Bündniß geweiht wurde, heißt demnach דַּם הַבְּרִית,

Digitized by Google

τὸ αἷμα τῆς διαθήκης 2 Mos. XXIV, 8. vgl. Matth. XXVI, 28. Nach morgenländischer Sitte wurde ferner das Bündniß oder der Vertrag dadurch bestätigt, daß die beiden abschließenden Theile Salz und Brot zusammen genossen; daher heißt dieser theokratische Vertrag Gottes mit den Hebräern, der als ein heiliger, feierlich bestätigter bezeichnet werden soll, בְּרִית מֶלַח, ein Salzbund 4 Mos. XVIII, 19. 2 Chron. XIII, 5., und das Salz (מֶלַח בְּרִית, Bundessalz,) als Symbol dieses Bündnisses darf daher bei keinem Opfer fehlen, vgl. 3 Mos. II, 13. Der Ausdruck בְּרִית wird sodann auch auf die Zeichen des Bündnisses übergetragen, z. B. auf die Beschneidung 1 Mos. VII, 13. Diese Bündnisse oder Verträge Gottes werden betrachtet als das höchste Glück des Volkes und ein Zeichen der göttlichen Huld und gegen dasselbe, daher die Formeln: בְּרִית שָׁלוֹם, διαθήκη τῆς εἰρήνης 4 Mos. XXV, 12. Ezech. XXXIV, 25. XXXVII, 26. d. i. das Heilbringende, beglückende Bündniß; הַבְּרִית וְהַחֶסֶד der Bund und die Gnade, für: das gnadenreiche Bündniß 5 Mos. VII, 9. 12. 1 Kön. VIII, 23. Als feierlich abgeschlossene Verträge behalten sie ihre Gültigkeit, so lange die Bedingungen erfüllt werden, für beständig, בְּרִית עוֹלָם 1 Mos. XVII, 7. 19. Wird von Gott gesagt, daß er das Bündniß verabscheue נִאַר, καταστρέφειν Ps. LXXXIX, 40., daß er desselben eingedenk sei, זָכַר, μνησθῆναι 2 Mos. II, 24. u. ö., so sind dies anthropopathische Ausdrücke, welche Gott nicht als veränderlich in seiner Treue gegen die heiligen Staatsverträge, sondern als zürnend über die Verletzung derselben darstellen. Die treue Beobachtung des Bündnisses wird bezeichnet durch die Formeln: שָׁמַר בְּרִית, φυλάσσειν τὴν διαθήκην 2 Mos. XIX, 5. oder נָצַר בְּרִית, διατηρεῖν τὴν διαθήκην 5 Mos. XXXIII, 9. und ähnliche. Die Uebertretung dagegen oder die Untreue gegen das Bündniß, welche jedoch immer nur den menschlichen Theilnehmern an demselben הַבְּרִית בְּנֵי, בַּעֲלֵי, zu Schulden kommt, wird bald milder bald stärker bezeichnet durch die Formeln: שָׁכַח אֶת־בְּרִית, ἐπιλανθάνεσθαι τὴν διαθήκην, den Bund vergessen 5 Mos. IV, 23., עָזַב בְּרִית, ἐγκαταλείπειν τὴν διαθήκην, den Bund verlassen 1 Kön. XIX, 14. עָבַר בְּרִית, παρέρχεσθαι τὴν διαθήκην, das Bündniß übertreten 5 Mos. XVII, 2. παραβαίνειν τὴν διαθήκην, Jos. XXIII, 16.,

Digitized by Google

הֵפֵר בְּרִית, διαστεδάζειν τὴν διαθήκην, den Bund auflösen 1 Mos. XVII, 14., שָׁקַר בִּבְרִית, ἀδικεῖν ἐν τῇ διαθήκῃ, falsch, treulos handeln am Bunde Ps. XLIV, 18. [17.]; חִלֵּל בְּרִית, βεβηλοῦν τὴν διαθήκην, den Bund entweihen Ps. LV, 21. [20.]. Die Strafen für diese Uebertretung wurden unter feierlichen Verwünschungen ausgesprochen und heißen daher אָלוֹת הַבְּרִית, 5 Mos. XXIX, 20., oder auch נְקַם־בְּרִית δίκη τῆς διαθήκης, 3 Mos. XXVI, 25.

5) Die Art, wie Jehova die auf das Bündniß sich beziehenden Vorschriften und Anordnungen promulgirt, näher bestimmt oder erläutert, faßt der Hebräer als die Offenbarung Gottes. Die Offenbarung nämlich steht bei ihm in durchgängiger Beziehung auf das theokratische Verhältniß und darf daher nicht aus dem universalen Gesichtspuncte aufgefaßt werden. Die Empfänger solcher Offenbarungen und die Vermittler derselben beim Volke heißen überhaupt נְבִיאִים, προφῆται, Ausleger oder Verkündiger des göttlichen Wortes (vgl. §. 14.). Die Formen dieser Offenbarungen aber sind sehr verschieden: es gehören dahin die Theophanieen, Angelophanieen, die Visionen, Träume, die Befragung der Urim und Thummim, die unmittelbare Einwirkung des Geistes auf das Gemüth. Sie werden sich am besten berücksichtigen lassen bei dem historischen Entwickelungsgange der Theokratie.

6) Beglaubigt wird der Empfänger oder Träger der Offenbarung entweder innerlich durch die Uebereinstimmung des Vorgetragenen mit den schon anerkannten Grundgesetzen der Theokratie, oder äußerlich durch Wunder und Weissagungen, die im Hebraismus vornämlich aus diesem Gesichtspuncte betrachtet werden müssen.

Die vollständigste Beschreibung der Theokratie liegt in folgenden Worten Gottes bei der sinaitischen Gesetzgebung 2 Mos. XIX, 5. 6.

> Wenn ihr auf meine Stimme höret und meinen Bund beobachtet, so sollt ihr mir ein Eigenthum (סְגֻלָּה) sein vor allen Völkern; denn mein ist die ganze Erde! (Gott kann frei unter allen Völkern wählen, weil alle ihm unterthan sind). Und ihr sollt mir ein Reich von Priestern (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים) und ein heiliges Volk sein (גּוֹי קָדוֹשׁ).

Digitized by Google

Die einzelnen Ausdrücke und Merkmale finden in den vorausgeschickten Bemerkungen ihre vollständige Erläuterung; besonders beachte man, wie sich nach diesem Ausspruche das particuläre theokratische Verhältniß auf ein universales stützt. Weil Gott über alle Völker herrscht, kann er sich ein einzelnes erwählen zu seinem besondern Eigenthume und Dienste, etwa wie ein König unter der großen Zahl seiner Unterthanen nach freier Willkür diejenigen herauslesen, erwählen kann, welche, indem sie sich seinem Dienste widmen müssen, auch zu seinem besondern Eigenthume werden. Nach der Ansicht der Hebräer kann also die allgemeine Herrschaft Gottes über die Erde recht wohl zusammen bestehen mit seinem besonderen Verhältnisse als Herrscher zu Israel.

Zweiter Abschnitt.

Die Theokratie nach ihrem wirklichen Hervortreten in der Geschichte der Hebräer.

§. 52.

Der Bund Gottes mit den Vätern.

Nach der Ansicht des Hebraismus ist das theokratische Verhältniß nicht erst mit Moses entstanden, sondern es hat seinen ersten Grund in einer Auswahl der Väter, in einem besonderen Verhältnisse zu ihnen, in feierlichen Verträgen oder Bündnissen, welche Gott mit Abraham, Isaak und Jakob abschloß, 2 Mos. VI, 4. 3 Mos. XXVI, 42. Von den beiden Urschriften der Genesis ist es nun besonders die des Elohisten, welche die Geschichte der Väter aus diesem Gesichtspuncte behandelt. Nachdem sie Kap. IX. gezeigt hat, wie Gott mit den aus der Fluth Geretteten ein allgemeines Bündniß, durch welches er sich zur Erhaltung und Vermehrung des ganzen Geschlechts verpflichtete, abgeschlossen habe (vgl. §. 46.), geht sie über zur Abschließung eines neuen Bündnisses mit Abraham, Kap. XVII. Gott verheißet dem Abram eine große Nachkommenschaft; er soll der Vater vieler Völker werden und dadurch auch den frühern Namen אַבְרָם, hoher Vater, verändern

Digitized by Google

in den neuen אַבְרָהָם, Vater der Menge, V. 2—6. Gott will ferner sich als den Schutzgott Abrahams und seiner Nachkommen bewähren, er will ihm und seinen Nachkommen das Land Canaan, in welchem Abraham als Nomade umherzog, zum steten Besitzthum geben, V. 7. 8., und endlich verheißt er, daß ihm von der schon betagten Gattinn Sara, deren Name daher in den symbolischen שָׂרָה, Fürstinn verändert wird, ein Sohn soll geboren werden, aus welchem Könige und Fürsten hervorgehen sollen nnd an dessen Nachkommenschaft überhaupt die Verheißung wird erfüllt werden, V. 15. 16. 19. 21. Von der andern Seite muß sich Abraham verpflichten, fromm und rechtschaffen zu wandeln vor Gott V. 1., und die am achten Tage nach der Geburt zu vollziehende Beschneidung der Vorhaut bei sich und seinen männlichen Hausgenossen einführen. Diese Beschneidung soll das körperliche Merkmal oder Zeichen (אוֹת) für jenes Bündniß sein, und wer es nicht trägt, soll als ein nicht zum Bunde Gehöriger ausgerottet werden, V. 10 — 14.

Der Jehovist, welcher dem Abraham schon bei seiner Erwählung im chaldäischen Ur ähnliche Verheißungen Jehova's ließ zu Theil werden, Kap. XII, 2. 3. 7., erzählt dann Kap. XV. denselben feierlichen Vertrag mit Abraham. Die Verheißungen sind hier im Allgemeinen dieselben, reiche Nachkommenschaft durch einen Sohn der Sara und Besitz des Landes Kanaan; jedoch werden sie specieller ausgeführt und mit Weissagungen über die zukünftigen Schicksale der verheißenen Nachkommenschaft verbunden. Eigenthümlich sind ihm 1) die Beziehung auf eine frühere Erwählung und Absonderung des Abraham bei seiner Berufung aus Chaldäa V. 7. vgl. Kap. XII.; 2) die Vorstellung, daß Abraham durch das Vertrauen, welches er der göttlichen Zusicherung schenkte, sich als einen frommen Mann bewährt oder seine צְדָקָה an den Tag gelegt habe V. 6.; 3) die Vorstellung, daß schon dies erste Bündniß mit den Vätern durch ein Opfer seine feierliche Bestätigung erhalten habe V. 9 f., die Verheißung Isaaks aber läßt er noch einmal wiederholt und bestätigt, so wie auch genauer bestimmt werden. Der Elohist läßt diese Frömmigkeit des Abraham noch härter auf die Probe gestellt werden, indem Gott von ihm die Darbringung des verheißenen und geschenk-

Digitized by Google

ten Sohnes selbst zum Opfer verlangt, und nachdem Abraham auch in dieser Probe seine Gottesfurcht oder Frömmigkeit bewährt hat, erfolgt nach dem Elohisten eine erneuerte Bestätigung des Bündnisses bei dem Opfer eines Widders, Kap. XXII, 1 — 13. Der Schwur, welchen Jehova dem Abraham geschworen, oder das Bündniß Gottes mit Abraham, wird alsdann nach dem Jehovisten auch seinem Sohne von der Sara, Isaak, feierlich bestätigt Kap. XXVI, 3—5. 24. und erhält die Erweiterung, daß alle Völker der Erde glücklich werden sollen durch die Nachkommenschaft Isaaks (הִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ V. 4.). Auch dieser Zug ist dem Jehovisten eigenthümlich, vgl. Kap. XII, 2. XVIII, 18. XXVIII, 14. §. 46. Als sodann Isaak zwei Söhne hinterläßt, erwählt sich Gott wiederum den Jakob, nicht um eines Verdienstes willen, sondern weil er den Jakob liebte, den Esau aber haßte Mal. I, 2. 3., daher wird denn auch der Vorzug des Jakob bereits vor der Geburt der Zwillinge durch einen Gottesspruch entschieden, 1 Mos. XXV, 23. Röm. IX, 11 ff., der Vater Isaak muß wider Willen dem Jakob den Segen ertheilen, welchen er dem Erstgeborenen Esau zugedacht hatte, 1 Mos. XXVII, 27 — 29. und Gott selbst erneuert mit ihm das Bündniß, indem er die dem Abraham ertheilten Verheißungen auch für Jakob und seine Söhne bestätigt Kap. XXVIII, 10 — 16. XXXV, 9 — 15., beide Abschnitte nach dem Elohisten. Jakob selbst aber erkennt diese Auszeichnungen als eine unverdiente Wohlthat oder Gnade Gottes 1 Mos. XXXII, 10.

Wiefern demnach die Stammväter in einem so nahen Verhältnisse zu Gott standen, daß sie unmittelbar Verträge oder Bündnisse mit ihm abschließen, galten sie für Propheten (נְבִיאִים). So schon Abraham 1 Mos. XX, 7., und die Stammväter überhaupt, Ps. CV, 15. Die Offenbarung selbst oder das Wort Gottes wird ihnen aber zu Theil gemeiniglich durch Theophanieen. Gott nimmt eine menschliche Gestalt an, kehrt als Pilger bei Abraham ein, läßt sich sein einfaches Hirtenmahl gefallen, ertheilt ihm bei demselben die Verheißung eines Sohnes durch die Sara, und wird dann vom Abraham auf dem Wege nach Sodom begleitet ꝛc. 1 Mos. XVIII. XIX. [107]).

[107]) Vgl. die ähnliche Sage von Jupiters Einkehr bei Philemon und Baucis Ovid. Metam. VIII, 624 ff.

Digitized by Google

Auch bei dem Ringkampfe eines Himmelwesens mit Jakob, aus welchem der Name Israel abgeleitet wird, Kap. **XXXII, 24 — 32.**, soll man wahrscheinlich an eine Erscheinung des Jehova selbst in der körperlichen Gestalt eines Menschen denken. Daneben findet sich aber auch schon die unmittelbare Gottesoffenbarung durch eine Vision (מַחֲזֶה) 1 Mos. **XV, 1.** d. i. unter Bildern, welche sich der Seele im wachen Zustande darstellen, oder auch durch das Traumbild (חֲלוֹם), in welchem Gott z. B. dem Jakob auf seiner Wanderschaft erscheint, 1 Mos. **XXVIII, 10 — 15.** Doch wird diese letztere Art der Offenbarung auch andern, als den hebräischen Stammvätern zu Theil, dem Abimelech, Kap. **XX, 3.**, dem Laban Kap. **XXXI, 24.** — Neben diesen Theophanieen zeigen sich Angelophanieen, doch nur in untergeordneter Bedeutung. Entweder nämlich erscheinen die Engel im Geleite des Jehova, wie 1 Mos. **XVIII. XIX.**, oder sie dienen als dii ex machina; die Mittel, durch welche die Knoten der Geschichte gelöset werden, so der Engel der Hagar Kap. **XVI, 7 ff. XXI, 17 — 19.**, der Engel, welcher die Aufopferung des Isaak verhindert Kap. **XXII, 11. 12.** Niemals aber sind sie die eigentlichen Vermittler der Bündnisse Gottes. Die Beglaubigung dieser göttlichen Offenbarung liegt für die Stammväter selbst in der unmittelbaren Art ihrer Bekanntmachung durch Theophanieen, für die Ihrigen in dem unbedingten Ansehn des Familienhauptes. Daher bedarf es keiner Wunder zu ihrer Bestätigung, wie denn die Vätergeschichte der Hebräer kein einziges Wunder im eigentlichen Sinne aufzuweisen hat, ja nicht einmal die eigentlichen Ausdrücke für ein solches sich in ihr gebraucht finden. Was aber die Theophanieen selbst betrifft, durch welche der Bund mit den Vätern seine Beglaubigung erhält, so dürfen sie schwerlich, nach Ansicht der Sammler dieser Sagen, als bloße Symbole gefaßt werden. Sie beruhen nämlich auf der allgemeinen Vorstellung des Alterthums, daß die frühesten Geschlechter der Menschen überhaupt in einer innigen Gemeinschaft mit Gott standen, daß die Gottheit unmittelbar unter ihnen, ein Mensch unter Menschen, wandelte, weil der Mensch damals noch seinem Ursprunge und seiner Art nach den göttlichen Wesen näher stand. Daß sich aber von dieser herrschenden Ansicht des Alterthums auch die Sammler unserer

Digitized by Google

Sagen leiten ließen, zeigen Abschnitte, wie 1 Mos. III, 8 ff. XI, 1 — 9. auf das bestimmteste. Was endlich die Weissagung anbetrifft, so kommt sie bei dem Elohisten nicht vor, der Jehovist aber bedient sich ihrer, um auf weit entfernt liegende Erfolge hinzudeuten, und läßt sie bald von Jehova unmittelbar ausgesprochen werden, 1 Mos. XV, 13. 14. 18 — 21., bald durch einen der Stammväter, z. B. von Jakob Kap. XLIX., um diesen dadurch als נָבִיא darzustellen.

§. 53.

Der Bund Gottes durch die Gesetzgebung und deren Vermittler Moses.

Die Verträge, welche Jehova mit den Vätern abgeschlossen hatte, erhielten ihre Ausdehnung auf das ganze Volk durch die sinaitische Gesetzgebung, mit welcher zugleich das theokratische Verhältniß gegründet wurde 2 Mos. XIX, 5. 6. Die Verheißung von Seiten Gottes besteht jetzt darin, daß Israel sein Eigenthum unter den Völkern, ein priesterliches Königreich, ein heiliges Volk bilden solle: die Verpflichtung aber von Seiten des Volkes umfaßt die Haltung der auf Sinai ertheilten Grundgesetze. Die einzelnen Gesetze tragen daher den Namen, דִּבְרֵי הַבְּרִית, τὰ ῥήματα τῆς διαθήκης 2 Mos. XXXIV, 29. [28.], die beiden Steintafeln, auf welche sie eingegraben werden, heißen לוּחוֹת הַבְּרִית, πλάκες τῆς διαθήκης 5 Mos. IX, 9. u. ö., der Kasten, in welchem sie aufbewahrt werden, אֲרוֹן הַבְּרִית, ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης 5 Mos. X, 8. Die Schrift, welche die übrigen sinaitischen Grundgesetze umfaßt, heißt סֵפֶר הַבְּרִית, τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης 2 Mos. XXIV, 7. Zu der Haltung dieser Bundesgesetze wird das Volk feierlich verpflichtet, 2 Mos. XXIV, 3. 7. und alsdann der Bund geweiht durch ein Opfer und die Besprengung mit dem Blute des Opferthieres, dem Bundesblute, דַּם הַבְּרִית, τὸ αἷμα τῆς διαθήκης 2 Mos. XXIV, 5 — 8. Noch während der sinaitischen Gesetzgebung macht sich das Volk einer Untreue gegen den Bund schuldig, 2 Mos. XXXII., worauf Jehova entschlossen ist, denselben wieder aufzuheben, bis er auf Mose's Verwendung eine Erneuerung desselben willigt Kap. XXXIV, 10. Auch die späteren Gesetze nach der sinaitischen Gesetzgebung

Digitized by Google

werden als Bundesvorschriften betrachtet und daher der Name des Bundes auf sie übergetragen z. B. בְּרִית כְּהֻנָּה, *διαθήκη τῆς ἱερατείας* 4 Mos. XXV, 13., die Gesetze über das Priesterthum, בְּרִית הַלֵּוִי, *ἡ διαθήκη τοῦ Λευί* Mal. II, 4. 8. die Gesetze, durch welche das Verhältniß der Leviten bestimmt wird; das Gesetz wegen Freilassung der Sclaven im siebenten Jahre trägt den Namen בְּרִית Jer. XXXIV, 15. Der Inbegriff aller Gesetze wird umschrieben durch die Formel בְּרִית וְחֻקּוֹת יְהוָה der Bund und die Satzungen des Herrn 1 Kön. XI, 11. 2 Kön. XVII, 15. Dieser Inbegriff der ganzen Gesetzgebung erhält nach der Anordnung des Deuteronomiums wiederum seine feierliche Weihe durch Opfer, dargebracht auf dem Berge Ebal unter Verwünschungen der Treulosen, und Segenssprüchen für die Getreuen, (הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה) 5 Mos. XXVII. XXVIII. vgl. Jos. VIII, 30 — 35. Diese feierliche Handlung auf dem Ebal wird gleichfalls als Bündniß gefaßt, 5 Mos. XXVII, 9. XXIX, 14. XXXI, 16. XXXIII, 9. und die dort ausgesprochenen Verwünschungen heißen אָלוֹת הַבְּרִית, die Flüche des Bundes 5 Mos. XXIX, 21.

Zum Vermittler dieses Bündnisses mit dem Volke ist Moses von Gott erwählt und berufen worden; er ist nicht nach eigenem Antriebe (מִלִּבּוֹ, *ἀφ' ἑαυτοῦ*) aufgetreten, sondern auf göttlichen Beruf, als Gesandter Gottes, (יְהוָה שְׁלָחוֹ) 4 Mos. XVI, 28. vgl. XXIV, 13. 5 Mos. XXXIV, 10 — 12., daher gilt er als der größeste נָבִיא, dem nie ein anderer gleich gekommen ist 5 Mos. XXXIV, 10. vgl. XVIII, 15., als עֶבֶד יְהוָה, *δοῦλος τοῦ κυρίου*, Ehrenname der Propheten Kap. XXXIV, 5., als אִישׁ הָאֱלֹהִים, Gottesmann, gleichfalls Bezeichnung der Propheten Kap. XXXIII, 1. Er steht bei der Gesetzgebung als Vermittler (*μεσίτης*) zwischen Jehova und dem Volke Kap. V, 5., er ist für das Volk an Gottes Statt מוּל הָאֱלֹהִים, eigentlich e regione dei d. h. seine Worte gelten als Gottes Worte 2 Mos. XVIII, 19., Gott redet mit ihm von Angesicht zu Angesicht (פֶּה אֶל פֶּה), wie ein Mensch zu dem andern 2 Mos. XXXII, 11. 4 Mos. XII, 8. d. h. er empfängt die Offenbarung auf die unmittelbarste Weise von Gott, nicht, wie die übrigen Propheten, durch Vision (מַרְאָה) oder im Traumbilde (חֲלוֹם) oder in Räthseln (בְּחִידוֹת), sondern er schauet das Angesicht des Herrn (תְּמֻנַת יְהוָה) 4 Mos.

Digitized by Google

XII, 6. 8. Mythisch wird diese Vorstellung, daß Moses der anschaulichsten Erkenntniß Gottes sei gewürdigt worden, versinnlicht durch die Erzählungen 2 Mos. XXXIII, 18 — 23. XXXIV, 5 ff. 29 — 35.; hiernach ist es Moses allein, der die Herrlichkeit des Herrn (כְּבוֹד יְהוָה) in ihrem Nachschimmer schaut und der Abglanz dieser Herrlichkeit wirft Strahlen (קָרַן) von seinem Angesichte, so daß er es vor dem Volke, welches diesen Schimmer nicht ertragen kann, durch eine Decke (מַסְוֶה, κάλυμμα) verhüllen muß. Jedoch ist diese, wie die übrigen Theophanieen der mosaischen Geschichte, eine symbolische; Gott erscheint nicht mehr, wie den Vätern, in wirklicher Menschengestalt, sondern ein Lichtglanz ist das Zeichen seiner Gegenwart. So zeigt er sich symbolisch auch in dem brennenden Dornbusche, aus welchem er zu Mose redet 2 Mos. III, 2 — 10., in der dunklen Wolke, aus welcher er zu Mose spricht, 2 Mos. XIX, 9. und dem ganzen Volke wird bei der Promulgation des sinaitischen Grundgesetzes die Theophanie angedeutet durch Donner und Blitz, Wolken, Rauch und Posaunenhall auf dem heiligen Berge, Kap. XIX, 16 — 19. Da Moses der unmittelbarste Empfänger der göttlichen Offenbarung ist, so findet sich in ihm auch der Geist Gottes in seiner höchsten Fülle, von ihm müssen daher den göttlichen Geist empfangen, welche als נְבִיאִים im Volke auftreten sollen; deshalb nimmt auch Jehova einen Theil des Geistes von Mose und legt ihn auf die 70 Volksältesten, worauf diese mit prophetischer Begeisterung begabt werden, (וַיִּתְנַבְּאוּ) 4 Mos. XI, 25. 26. 29. Die heilige Weihe, wodurch der Geist mitgetheilt wird, erfolgt durch die Handauflegung (סָמַךְ יָד עַל פ׳); so weihet Moses den Josua, seinen Nachfolger, zu einem Manne, אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ, in welchem der Geist Gottes ist, 4 Mos. XXVII, 18 — 23. 5 Mos. XXXIV, 9. Daneben aber bemerkt man die Vorstellung, daß zu Mose's Zeiten der prophetische Geist nicht bloß unter den Hebräern, sondern auch unter den Ausländern in wirklicher Weissagung sich kund gegeben habe. Auch Bileam, der Sohn Beors, wird als נָבִיא bezeichnet, in welchem der רוּחַ אֱלֹהִים gewirkt habe; aber hier wirkt er auf eine gewaltsame Weise, so daß der Prophet wider Willen den Segen aussprechen muß, wo er fluchen will, und wie von einer fremden Macht getrieben wird, zu thun, was er selbst gar

Digitized by Google

nicht beabsichtigte, 4 Mos. XXII — XXIV., besonders XXIV, 3. 4. Man denkt sich also die weissagenden Kräfte bei den Ausländern als beherrscht durch die überwiegende Macht des רוּחַ יְהוָה, welcher sie dem theokratischen Zwecke zu dienen zwingt.

Als der erste aller Propheten, der Abgesandte Gottes und der Vermittler des göttlichen Bündnisses wird Moses von Gott selbst unmittelbar berufen und beglaubigt durch Wunder 2 Mos. III. VI. 5 Mos. XXXIV, 11. 12. In seiner Geschichte treffen wir zuerst auf dies Beglaubigungsmittel der Propheten, und hier kommen dann auch schon alle die Ausdrücke vor, durch welche der Hebräer das Wunder bezeichnet. Dieses wird nämlich betrachtet bald mehr objectiv, seinem Wesen nach, bald mehr subjectiv, nach seiner Einwirkung auf den Betrachtenden; in ersterem Falle wird der Begriff bald mehr, bald minder streng gefaßt. Ein unbestimmter Begriff liegt ausgedrückt in dem Namen נִפְלָאוֹת von פָּלָא auszeichnen, aussondern, also eigentlich etwas Ausgezeichnetes, aus dem Kreise des Gewöhnlichen Hervortretendes, nur im Plural נִפְלָאוֹת üblich. Das Wort steht daher auch durchgängig unbestimmt von den großen ausgezeichneten Thaten und Ereignissen, durch welche Jehova sich dem Volke unter Mose's Leitung als seinen Schutzgott offenbarte, z. B. 2 Mos. XXXIV, 10. Jos. III, 5. Es liegt darin noch nicht die Vorstellung einer übernatürlichen oder das Naturgesetz aufhebenden Causalität. Dasselbe gilt von dem Worte גְּדוּלָה, gewöhnlich גְּדוּלוֹת, eigentlich Großthat, welches z. B. Ps. CVI, 21. von den Wundern, die Gott durch Moses that, gebraucht wird, ohne sie jedoch ihrem Wesen nach als Wunder zu bezeichnen. Das eigentliche Wesen des Wunders liegt dagegen angedeutet in der Bezeichnung בְּרִיאָה, Schöpfung, Wirkung der unmittelbaren Schöpferkraft Gottes, durch welche die Naturkräfte verändert werden, neue Naturkräfte in Wirksamkeit treten. Der Ausdruck findet sich 4 Mos. XVI, 30. von einem Ereigniß gebraucht, welches der Erzähler als ein unmittelbares göttliches Hervorrufen der Wirksamkeit außerordentlicher Naturkräfte durch Mose's Vermittelung darstellen will, nämlich davon, daß auf Mose's Gebet sich die Erde geöffnet habe, um den Empörer lebend zu verschlingen, vgl. Jer. XXXI, 22. Dies ist nun auch die Vorstellung, welche der Hebräer bei den Thatsachen

Digitized by Google

eigentlich festhält, die er als Wunder darstellen will. Die Wunder Mosis in Aegypten bestehen nach der Ansicht des Hebraismus ihrem Wesen nach darin, daß durch eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes auf Mosis Anrufung die Naturkräfte sofort in Wirksamkeit treten oder eine Umwandelung des vorhandenen Naturlaufs erfolgt. So erscheinen zahllose Frösche, Ungeziefer, so treten furchtbare Hagelwetter ein, an sich natürliche Erscheinungen, welche aber dadurch zu Wundern werden, daß sie plötzlich auf Mosis Gebet erfolgen, also ihren Grund in diesem Gebete, nicht in der regelmäßigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung haben. Dies Ungeziefer wird zum Wunder, weil es durch unmittelbare Schöpferkraft scheint hervorgebracht zu sein, weil es sich als Schöpfung zu erkennen gibt. Von der subjectiven Anschauungsweise aus ergeben sich dagegen die Bezeichnungen נוֹרָאָה (von יָרֵא), eigentlich etwas Furchtbares, Grauen Erregendes z. B. von den Wundern der Wüstenzüge 5 Mos. X, 21.; מוֹפֵת (von יָפַח, zeigen) *ostentum*; אוֹת Zeichen, signum, symbolum, beide gewöhnlich verbunden, wie *τέρατα καὶ σημεῖα* im N. T. So z. B. von den Wundern Mosis 5 Mos. XXXIV, 11. Indem man nämlich das Wunder als etwas Furchtbares, Grauen Erregendes bezeichnet, will man damit nicht sein Wesen beschreiben, sondern nur den Eindruck, welchen eine scheinbar aus unmittelbarer Schöpferkraft geflossene Veränderung auf den Betrachtenden hervorbringt, und wenn man eine solche Veränderung als etwas Bedeutsames, als ein Zeichen beschreibt, so liegt darin nur ausgesagt, daß es den Betrachtenden auf etwas Verborgenes, Unbekanntes hinleite. Dies Verborgene, in der äußern Erscheinung Bezeichnete oder Angedeutete ist dann zuweilen allerdings die unmittelbar wirkende Schöpferkraft selbst, zuweilen aber auch etwas Anderes. So deuten die prophetischen מוֹפְתִים und אוֹתוֹת oft nur das vom Propheten Ausgesagte im äußeren Zeichen an, sind bloße Wahrzeichen oder Erinnerungsmerkmale für das vom Propheten Ausgesagte, keineswegs aber ihrem Wesen nach eigentliche Wunder.

Die einzelnen Wunder des Moses, welche der Pentateuch erzählt, erfolgen durchgängig in Beziehung auf die religiösen Zwecke der Theokratie und sind niemals müßige Gaukeleien. Die Wunder, welche Moses vor dem Pharao thut, 2 Mos.

Digitized by Google

IV., sollen dazu dienen, ihn vor diesem als den Gesandten Jehova's, welcher dessen Befehle kund mache, zu beglaubigen; die Wunder, welche das ganze Aegyptenland betreffen, Kap. VII — XII., sollen den stolzen Pharao und sein Volk von der Macht Jehova's überzeugen und zu der Anerkennung führen, daß sie nicht im Stande seien, derselben zu widerstehen; das Wunder des Durchzuges durch das Schilfmeer Kap. XIV. XV. soll die Israeliten von dem mächtigen Schutze ihres Gottes überzeugen; die meisten Wunder während der Wüstenzüge, das Manna, die Wachteln, das Wasser aus dem Felsen, die Verwandlung des bittern Wassers in süßes, sollen dem Volke anschauliche Beweise sein von der unmittelbar über sie wachenden göttlichen Vorsehung, und ihr Vertrauen auf dieselbe stärken; das Strafwunder an der Rotte des Korah soll eine einzelne theokratische Anordnung, die Rechte des aharonitischen Priesterthums, bestätigen 4 Mos. XVI, 28 — 33. Diese religiösen Gesichtspuncte für die Betrachtung der Wunder werden ausdrücklich hervorgehoben z. B. 5 Mos. VIII, 2. 3. Matth. IV, 4., und sie allein können wir jetzt fest halten; denn obwohl sich bei einigen, z. B. dem Manna, den Wachteln, selbst dem Durchzuge durch's Schilfmeer auch allenfalls jetzt noch der natürliche Zusammenhang nachweisen läßt, so fehlt es doch an den Notizen, welche erforderlich wären, um bei allen diesen Ereignissen eine natürliche Verknüpfung begründen zu können. Eben daher können sie denn auch für uns nicht mehr als eigentliche Beglaubigungsmittel betrachtet werden, welche der Gesetzgeber für uns nur durch die innere Wahrheit seiner religiösen Ideen und die Bestätigung Christi gewinnen kann.

Eine unbedingte Beweiskraft schreibt aber auch das mosaische Gesetz selbst den Wundern keineswegs zu. Das Wunder gilt ihm nur in negativer, nicht in positiver Hinsicht als beweisend. Wenn nämlich das von einem Propheten angekündigte Wunder (אוֹת) nicht eintrifft, so muß er allerdings als falscher Prophet betrachtet und mit dem Tode bestraft werden 5 Mos. XVIII, 18 — 22.; trifft aber das Wunder ein, so folgt daraus noch nicht die Göttlichkeit der Aussprüche eines solchen Propheten, denn Gott könnte das Wunder auch bloß deshalb zulassen, um die Treue des Volkes auf die Probe zu

Digitized by Google

stellen. Die Göttlichkeit der Aussprüche des Propheten muß vielmehr erkannt werden an ihrer innerlichen Wahrhaftigkeit, an ihrer Uebereinstimmung mit den Grundgesetzen der Theokratie. Ein Prophet, welcher zur Abgötterei reizt, muß des Todes sterben, auch wenn alle seine Zeichen und Wunder eintreffen, 5 Mos. XIII, 1 — 3. Ganz dieselbe Ansicht bemerken wir bei Christus, wenn er den falschen Propheten, den Verführern der letzten Zeiten, wirkliche Wunderkräfte beilegt, Matth. XXIV, 24. Moses und Christus waren also gleich weit davon entfernt, die göttliche Sendung eines Propheten allein oder auch nur vornämlich auf seine Wunderkräfte stützen zu wollen.

Uebrigens wird von dem Propheten, welcher im Besitz der Wunderkräfte ist, gefordert, daß er, sobald ihn Gott zu ihrer Anwendung auffordert, auch das festeste Vertrauen habe, daß ihr Erfolg, das wirkliche Wunder, nicht ausbleiben werde. Durch den Mangel an einem solchen Vertrauen hat selbst Moses in einem einzelnen Falle gefehlt, und dies Vergehen wird dadurch gestraft, daß er nicht selbst den Boden des verheißenen Landes betreten darf 4 Mos. XX, 1 — 12. XXVII, 12 — 14. 5 Mos. XXXIV, 1 — 5. vgl. Matth. XVII, 14 — 21.

Die Weissagungen endlich, durch welche man den Moses als נָבִיא zu beglaubigen suchte, sind enthalten in zwei jüngeren Zugaben zum Deuteronomium Kap. XXXII. und XXXIII., in welchen er prophetisch den Abfall und die Untreue des Volkes vorherverkündigt und den einzelnen Stämmen ihre Geschicke weissagt. Die älteren Gesetzsammlungen lassen ihn nur in sofern als Weissager auftreten, als er bei den zu bewirkenden Wundern den sofort eintretenden Erfolg unmittelbar vorherverkündigt, aber weissagende Reden, welche sich auf eine entferntere Zukunft bezögen, legen sie ihm nicht bei.

Uebrigens wird Moses im Pentateuch durchgängig als der einzige unmittelbare Empfänger der göttlichen Offenbarungen dargestellt, Aharon erscheint neben ihm nur als das Organ, durch welches Moses zum Pharao oder zum Volke redet; beide stehen in dem Verhältnisse, wie der נָבִיא zum אֱלֹהִים 2 Mos. IV, 16. VII, 1. Eine durch Engel vermittelte Gesetzgebung des Moses kennt aber nur erst der Judaismus.

Digitized by Google

§. 54.

Das theokratische Verhältniß dargestellt durch die gesetzlichen Symbole.

Die einzelnen Anordnungen der mosaischen Gesetzgebung verrathen die Tendenz, das theokratische Verhältniß durch eine Reihe von Zeichen anschaulich zu machen und im Bewußtsein gegenwärtig zu erhalten. Diese theokratische Symbolik des Gesetzes zeigt sich besonders in dem gesetzlichen Cultus, dann aber auch in den Anordnungen, welche das politische Verhältniß und den Rechtszustand, endlich in denen, welche die polizeilichen Anstalten betreffen. Wir betrachten sie genauer in dieser vierfachen Hinsicht:

1) **Theokratische Symbolik des Cultus und des kirchlichen Verhältnisses.**

Der unsichtbare König des hebräischen Staates darf nach dem Gesetze unter keinem Symbole, Zeichen oder Bildniß dargestellt und verehrt werden, nur die theokratische Vorstellung von einer Gegenwart desselben in der Mitte seines Volkes hat daher ihr Symbol. Als solches nämlich gilt im Allgemeinen das **National-Heiligthum**, das Haus, die Wohnung Gottes in Israel 2 Mos. XXV, 8. 3 Mos. XXVI, 11. Das Heiligthum selbst hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Beschaffenheit: ein **heiliges Gezelt**, das Versammlungszelt (אֹהֶל מוֹעֵד) genannt, während der Wüstenzüge, (vgl. die Beschreibung und Einweihung 2 Mos. XXV — XXXI, 11. XXXV, 4 ff.); erst unter David findet es seine bleibende Stätte auf dem **Zionsberge**, und seitdem heißt denn Jehova יֹשֵׁב צִיּוֹן הַר־קָדֶשׁ **der Bewohner des Zion, des heiligen Berges**, so besonders Ps. XV, 1. XXIV, 3. XLIII, 3. XLVIII, 2. 3. LXVIII, 17. vgl. die Erzählung von dieser Translocation 2 Sam. VI. 1 Chron. XIII. XV. XVI. Unter Salomo wird ein prachtvoller **Residenzpallast** (הֵיכָל) für den unsichtbaren König aufgeführt 1 Kön. V — VIII, 2 Chron. II — VII, 10., in welchen derselbe feierlich einziehet 1 Kön. VIII, 10 — 12. vgl. VI, 13. 2 Chron. V, 13. 14. Im Heiligthume selbst ist wiederum die Bundeslade Symbol der unsichtbaren Gegenwart des Königs Jehova, dessen Thron oberhalb der beiden Cherubs gedacht wird, welche

Digitized by Google

die Lade mit ihren Flügeln decken, und der daher יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים, der auf Cherubs Thronende heißt 1 Sam. IV, 4. 2 Sam. VI, 2. Ps. LXXX, 2. Daher zieht die Bundeslade, als Zeichen der Gegenwart des Königs und höchsten Feldherrn im Lager, mit in den Krieg 1 Sam. IV, 3 — 7. und wird bei der Rückkehr aus einem siegreichen Feldzuge mit Triumphgesängen wie der Siegesgott selbst empfangen, Ps. XXIV. LXVIII.; wenn sie aufbricht, so bricht Gott auf 4 Mos. X, 35. Mythische Symbole dieser Gegenwart Gottes unter seinem Volke sind die Wolken- und Feuersäule der Wüstenzüge 2 Mos. XIV, 19. 20. XIII, 20 — 22. 4 Mos. IX, 15 — 23., welche das heilige Versammlungszelt daher bei seiner Weihe erfüllt, als Jehova in dasselbe seinen Einzug hält und auf demselben ruhen bleibt 2 Mos. XL, 34 — 38., sowie das Gewölk, welches den Salomonischen Tempel bei der Weihe durchdringt 1 Kön. VIII, 10. 11., was denn der Prophet auch auf den Tempel in der Vision überträgt Jes. VI, 4.

Der Dienst, welcher dem Könige in dieser Residenz von einer eigenen Dienerschaft der Priester muß gewidmet werden, besteht in der Darbringung verschiedenartiger Abgaben von den Unterthanen, oder in der Darbringung der Opfer. Die religiöse Bedeutung, welche in diese Opfer hineingelegt wird, ist verschieden; theils nämlich beziehen sie sich auf den theokratischen Staatsvertrag überhaupt oder auf den Bund Gottes mit den Hebräern, welcher dadurch in Erinnerung gebracht und erneuert werden soll, (darauf bezieht sich das Bundessalz, welches bei keinem Opfer fehlen darf 3 Mos. II, 13. Ezech. XLIII, 24. vgl. Mark. IX, 49.), theils sollen sie Zeichen des Dankes sein für genossene Wohlthaten des Königs, seien es allgemeine, der ganzen Nation erwiesene, (auf diese beziehen sich die Opfer an den drei hohen Festen, vor allem das am Passah, Zeichen des Dankes für den Auszug aus Aegypten,) oder seien es besondere, deren sich einzelne Familien und Geschlechter zu erfreuen hatten, (diese Bedeutung als Dankopfer der Einzelnen hatte die Gattung blutiger Opfer, welche שְׁלָמִים heißen 3 Mos. III, 1 — 17.) Bei allen Dankopfern kam das Opferthier nur zum Theil auf den Altar; der übrige Theil wurde von den Darbringenden in fröhlichen Opfermahlzeiten unter Jubel verzehrt, 3 Mos. VII, 15 — 18.

Digitized by Google

Dieselbe Bedeutung als Zeichen des Dankes hatten ferner alle unblutigen, aus Mehl, Wein und Früchten bestehenden Opfer, מִנְחוֹת, Gaben in der Opfersprache genannt, 3 Mos. II. 4 Mos. XV, 1 — 16. Endlich drittens sollten die Opfer auch Zeichen der Sühne sein für theokratische Vergehen, eine Art von gesetzlich bestimmter Strafabgabe für dieselben, durch welche der Schuldige die Ungnade des Königs abkauft. Die Opfer dieser Art heißen in der Opfersprache überhaupt עוֹלוֹת [108]) d. i. solche, welche ganz auf den Altar gebracht werden. Zur allgemeinen Sühne des Volks mußte ein עוֹלָה im täglichen Tempeldienste dargebracht werden, die עוֹלַת תָּמִיד 4 Mos. XXVIII, 3 — 8. Eine feierliche Sühne für die Sünden des ganzen Volks erfolgte durch die Opfer am großen Versöhnungstage, (יוֹם הַכִּפֻּרִים) 3 Mos. XVI. XXIII, 26 — 32. 4 Mos. XIX, 7 — 11. Die Sühnopfer, welche für die Sünden Einzelner dargebracht werden, unterscheidet das Gesetz in zwei Gattungen: die חַטָּאוֹת Sündopfer und אֲשָׁם Schuldopfer. Die Art der Darbringung ist liturgisch verschieden; das Ritual der erstern lies't man 2 Mos. IV. V, 1 — 13. VI, 17 — 23., das des letzteren Kap. V, 14 — 19. VI, 1 — 7. VII, 1 — 10., doch sind die Fälle nicht genau unterschieden, für welche das eine und andere bestimmt war. Josephus (Archaeol. III, 9, 3.) unterscheidet so, daß das Sündopfer für unwissentlich begangene, das Schuldopfer für wissentlich begangene Vergehen bestimmt sei. Beide jedoch konnten nicht als Sühne für notorische Verbrechen und Gesetzwidrigkeiten dienen, für welche eigene Strafbestimmungen vorhanden waren; sie bezogen sich vielmehr auf solche Fehler gegen gesetzliche Anordnungen, welche durch richterliches Verfahren nicht wohl konnten ermittelt und bestraft werden, sondern Gewissenssache des Einzelnen blieben. Vornämlich gehörten dahin die zahlreichen Arten levitischer Unreinigkeit, welche zum Theil unvermeidlich waren z. B. die Berührung einer Leiche, zum Theil unwissentlich konnten zugezogen werden. Da aber diese so streng verordnete äußerliche Reinigkeit Bild einer innerlichen sittlichen sein sollte, so dienten

108) Vollständig עוֹלָה כָלִיל. עֲלָה, הַעֲלָה ist der liturgische Ausdruck für das Heraufbringen des Opferthieres auf den Altar.

Digitized by Google

die für ihre Verletzung geforderten Gaben der Sühne trefflich dazu, die Stimme des Gewissens rege zu erhalten, εἰς ἀνάμνησιν ἁμαρτιῶν, Hebr. X, 3.

Schwierig, aber für die christliche Dogmatik von Wichtigkeit ist die Entscheidung der Frage, auf welche Art man sich die Bewirkung der Sühne vermittelst Darbringung der Sühnopfer gedacht habe, ob vermöge einer bloßen Andeutung oder Versicherung, oder vermöge einer eigentlichen Stellvertretung oder Substitution, so daß das Opferthier die Strafe anstatt des Sünders trage. Für die letztere Ansicht sprechen die entscheidensten Gründe. Denn:

a) Der Priester muß die Sünde unter Handauflegung über dem Haupte des Sühnopfers bekennen; 3 Mos. XVI, 21. Dies Bekenntniß unter Handauflegung deutet aber auf Uebertragung der Schuld, obgleich die einfache Handauflegung allgemeiner Ritus der Weihe ist und daher z. B. auch bei dem Dankopfer Statt hat, welchem keine versöhnende Bedeutung zukommt, 3 Mos. III, 2. 8. 13.

b) Das Sündopfer wird als unrein betrachtet, so als ob es die Unreinheit des Sünders auf sich genommen habe oder durch Uebertragung der Sünde unrein geworden sei, 3 Mos. VI, 20 — 23. XVI, 27. 28.

c) Die versöhnende Kraft wird in das Blut des Opferthieres gelegt 3 Mos. XVII, 11., weil der Sitz des Lebens oder die Seele im Blute gedacht wird Kap. IV, 5 — 7. 16 — 19. 25. 30. 34. V, 9. vgl. Hebr. IX, 22. Man scheint also das Wesen der versöhnenden Kraft darein gesetzt zu haben, daß das Leben oder die Seele des Opferthiers dargebracht wurde anstatt des Lebens der Schuldigen.

d) Ein unbekannter Mord wird gesühnt durch das Blut einer Kuh. Hier wird nun die am Opferthiere vollzogene Strafe ausdrücklich betrachtet als stellvertretend für die an dem unbekannten Mörder selbst zu vollziehende. Der Mord ist nicht mehr ungerächt, sobald das stellvertretende Opfer vollzogen worden, 5 Mos. XXI, 1 — 9.

e) Der Name für das Sühnopfer (חַטָּאת) kommt her von חָטָא versöhnen, etwas Anderes als Ersatz für ein Verlorenes geben, vgl. 1 Mos. XXXI, 39. Ebenso kommt von כָּפַר versöhnen, כֹּפֶר Ersatz her 2 Mos. XXI, 30. Die Begriffe

Digitized by Google

Versöhnung und Ersatz für die Sünde (Substitution) müssen also in der Vorstellung des Hebraismus zusammengeflossen sein.

f) Die Vorstellung von stellvertretender Kraft der Sühnopfer ist überhaupt die herrschende bei den Völkern des Alterthums. Die Aegyptier legten die Sünden auf das Haupt des Opferthieres unter der Formel: Wenn uns, den Opfernden, oder ganz Aegypten ein Uebel bevorsteht, so möge es sich auf dieses Haupt wenden! **Herodot II, 39.** Die Griechen deuten diese Substitution bei den Sühnopfern schon durch die Namen *ἀποτροπαῖα*, *περιψήματα* an, welche sie ihnen beilegen. Die Gallier haben nach Cäsar[109]) die Vorstellung, daß zur Sühne der Götter für das Leben eines Menschen ein anderes Menschenleben müsse dargebracht werden. Der Römer bringt das Leben eines Thieres anstatt des Menschenlebens den Göttern zur Sühne dar[110]). Die jüngeren Juden schlachten am Versöhnungstage einen Hahn unter der Formel: dieser Hahn sei mein Ersatz, meine Stellvertretung, meine Versöhnung[111])!

Uebrigens bezieht sich die Vorstellung von Substitution nur auf die eigentlichen Sühnopfer, man darf sie nicht auf die Bundesopfer übertragen. Bei den letzteren ist vielmehr die die Bedeutung rein symbolisch; das getödtete Opferthier ersetzt hier gar nicht die Strafe des Bundbrüchigen, sondern deutet sie an und stellt sie vor Augen, vgl. Jer. **XXXIV, 18 — 20.**

Der Cultus, wiefern er durch Opferdienst von der erwählten Dienerschaft, den Priestern, für das Volk oder den Einzelnen begangen wird, ist ein ununterbrochen fortdauernder, nur für die allgemeine Theilnahme des Volkes an demselben sind heilige Tage und Zeiten ausgesondert worden. Diese haben eine zweifache Bedeutung: entweder sollen sie nur zur religiösen Einkehr und Sammlung des Gemüthes durch Ruhe von den Geschäften dienen, oder sie sollen das ganze Volk vor dem Könige zur Darbringung seiner Gaben vereini-

109) De B. G. VI, 16. Pro vita hominis nisi vita hominis reddatur, non posse deorum numen placari.

110) Vgl. die Opferformel bei Ovid. Fast. VI, 162.: Hanc animam vobis pro meliore damus.

111) Buxtorfi Synagoga iudaica. Basil. 1661. Cap. XXV. p. 509.

Digitized by Google

gen, religiöse Volksfeste sein mit Huldigungen gegen den König Jehova verbunden.

Zu der ersteren Gattung gehören der Sabbath, der Versöhnungstag (יוֹם הַכִּפֻּרִים), die Neumonde, das siebente oder Sabbath-Jahr, das funfzigste oder Jobel-Jahr. Diese heiligen Tage und Zeiten haben ihr eigenes Opferritual, sie sind der Ruhe von allen oder einigen Geschäften gewidmet, man soll sie durch wohlthätige Sorge für die Armen auszeichnen. Die über sie gegebenen gesetzlichen Bestimmungen bezwecken die Gesinnungen der Liebe und Menschlichkeit oder das religiöse Gefühl der Sündhaftigkeit, des Bedürfnisses einer Versöhnung zu wecken. Aber sie werden nicht ausgezeichnet als Vereinigungstage für das ganze Volk zum gemeinsamen öffentlichen Gottesdienste am heiligen Orte. Die religiöse Beziehung wird besonders beim Sabbath hervorgehoben; sie ist theils eine particularistisch-theokratische, der Sabbath soll erinnern an die Auswahl Israels aus den Völkern 2 Mos. XXXI, 13., an die Befreiung und den wundervollen Auszug aus Aegypten 5 Mos. V, 15.; — theils ist sie eine universalistische, der Sabbath soll ins Andenken zurückrufen, daß der König der Hebräer, Jehova, Himmel und Erde erschaffen habe oder der allgemeine Weltschöpfer sei 2 Mos. XX, 11. XXXI, 17. Im heiligen Dienste ist der Sabbath ausgezeichnet durch ein eigenthümliches Opferritual 4 Mos. XXVIII. XXIX. und in der Volkssage wird seine Heiligkeit anschaulich gemacht durch die Erzählung vom Manna, 2 Mos. XVI, 21 — 30. Die Heiligkeit des siebenten Tages wird dann durch die Feier des ersten Tages im siebenten Monat 3 Mos. XXIII, 23 ff., des jedesmaligen siebenten oder Sabbath-Jahres 3 Mos. XXV, 1 — 7. und des Jahres, welches auf das Ende der siebenten Jahreswoche folgte, des Jobeljahres (שְׁנַת הַיּוֹבֵל) V. 8 — 55. ausgedehnt auf den siebenten Monat, das siebente Jahr, den Schluß der siebenten Jahreswoche.

Davon unterscheiden sich nun ihrer Bedeutung nach die drei hohen Festzeiten als eigentliche theokratische Nationalfeste, an welchen sich das ganze Volk männlichen Geschlechts dem Könige Jehova, am Orte seines Heiligthums oder seiner Residenz darstellen muß, 2 Mos. XXIII, 17. 5 Mos. XVI, 16. Nach orientalischer Sitte darf es aber nicht mit leerer

Digitized by Google

Hand vor dem Könige erscheinen, sondern indem es sich ihm darstellt, überreicht es auch seine Gaben und Geschenke, die Erstlinge der Garben, 3 Mos. XXIII, 9 — 14., die Erstlinge der Brote von der neuen Ernte, V. 17. und die Gaben des Herbstes, V. 39. Dankopfer wurden zugleich dargebracht und mit frohen Opfermahlzeiten, welche der Hausvater mit allen Hausgenossen, mit Freunden und Gästen, gemeinsam begehet, verbunden. Man soll in diesen festlichen Zeiten fröhlich sein vor dem Könige Jehova; indem man ihm dankbar die schuldigen Gaben weiht, soll man auch äußerlich die Freude über die empfangenen Wohlthaten an den Tag legen 5 Mos. XVI, 11. 14. 16. 17. Diese Feste dauern eine volle Woche hindurch und die Sabbathsruhe findet bei ihnen nur statt an dem Sabbath, mit welchem sie beginnen und sich schließen; alle übrigen Tage sind der heitersten unbeschränktesten Fröhlichkeit gewidmet, 3 Mos. XXIII, 5 — 8. Diese drei großen Festzeiten waren höchst weise berechnete Institute, um den volksthümlichen Gemeingeist unter den Stämmen zu erhalten, Eintracht und brüderliche Liebe unter allen Volksgenossen, ein inniges Zusammenhalten unter allen Umständen zu wecken und zu befestigen; denn nichts dient mehr zur Vereinigung der Gemüther, als solche gemeinsam begangene Freudenfeste. Daher durfte denn auch das losgerissene Reich der zehn Stämme seinen Bürgern die Mitfeier dieser Feste nicht gestatten, weil dabei die Trennung der Reiche nicht lange hätte bestehen können. 1 Kön. XII, 26. 27. Indessen hatten diese drei hohen, heiligen Festzeiten nicht bloß eine solche politische, sondern auch zugleich eine religiöse Bedeutung, bei welcher sich wieder, wie in der Sabbathsfeier, die theokratische Beziehung genau verbindet mit einer universalistischen, was jetzt im Einzelnen nachzuweisen ist.

Der jährliche Cyklus der heiligen Festzeiten beginnt mit dem Befreiungsfeste, (חַג פֶּסַח), welches in den ersten oder Aehrenmonat (אָבִיב, später נִיסָן) fällt, seinen Anfang am Abend des 14ten nimmt und sich mit dem Abende des 21sten d. M. schließt. Es dient zum Gedächtniß der Befreiung des Volkes aus der ägyptischen Dienstbarkeit, 2 Mos. XIII, 1 — 10., und der Verschonung Israels bei der Tödtung der Erstgeborenen Aegyptens. An beide sollte das Mahl besonders erin-

Digitized by Google

nern, welches am 14ten Abends gehalten wurde, und bei welchem man ein Lamm mit der Zukost von bittern Kräutern (מְרוֹרִים) und ungesäuerten Broten (מַצּוֹת) verzehrte. Der Genuß des letztern, symbolisch hinweisend auf die Eile der Auswanderung, dauerte die ganze Festzeit hindurch, während welcher der Gebrauch, selbst die Aufbewahrung des Sauerteiges und Gesäuerten, streng untersagt war. Daher auch der Name חַג הַמַּצּוֹת, Fest der ungesäuerten Brote, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, 3 Mos. XXIII, 6. Wegen der rein nationellen Bedeutung dieses Festes darf es kein Unbeschnittener mitfeiern, 2 Mos. XII, 43 — 45. Zugleich aber wird die Erstlingsgarbe dem Jehova geweiht als Zeichen des Dankes für die glücklich begonnene Ernte, 3 Mos. XXIII, 9 — 14. Ueber das besondere Opferritual vgl. 4 Mos. XXVIII, 19 — 22. Ueberhaupt finden sich im Pentateuch sechs Verordnungen zur Feier dieses Festes, als 2 Mos. XII, 1 — 20. 43 — 48. XIII, 1 — 10. 3 Mos. XXIII, 5 — 14. 4 Mos. XXVIII, 16 — 25. 5 Mos. XVI, 1 — 8. Zunächst folgte das Fest der Ernte, יוֹם הַקָּצִיר, oder der Erstlingsbrote, יוֹם הַבִּכּוּרִים, an dem Sabbath, welcher auf die abgelaufene siebente Woche nach dem Passah folgte oder am funfzigsten Tage nach dem Abschlusse des Passah 3 Mos. XXIII, 15. 16. Es heißt daher auch das Fest der Wochen, חַג הַשָּׁבֻעוֹת 5 Mos. XVI, 16., und später πεντηκοστή sc. ἡμέρα. Es dauerte nur einen Tag und diente zur dankbaren Feier einer glücklichen Vollendung der Ernte, welche durch Darbringung der Erstlingsbrote und frohe Opfermahlzeiten begangen wurde. Die Bedeutung war also eine rein universale eines Dankfestes, dem gütigen Geber der Ernte gewidmet; die theokratische Beziehung auf die sinaitische Gesetzgebung legten erst die späteren Juden hinein, dem Pentateuch ist sie durchaus unbekannt. Vier Festgesetze finden sich darüber, nämlich: 2 Mos. XXIII, 16. 3 Mos. XXIII, 15 — 21. 4 Mos. XXVIII, 26 — 31. 5 Mos. XVI, 9 — 12. Den Beschluß des Festcyklus machte das Fest der Fruchtlese, חַג הָאָסִיף, 2 Mos. XXIII, 16., auch das Fest der Hütten oder Lauben (חַג הַסֻּכּוֹת) 3 Mos. XXIII, 34. genannt. Es beginnt im siebenten (heiligen) Monat, am funfzehnten, Abends, und dauert, wie das Passah, eine volle Woche, 2 Mos. XXIII, 39., das freudigste

Digitized by Google

Fest von allen, welches man im Freien unter grünen Hütten aus geflochtenen Baumzweigen (סֻכּוֹת von סָכַךְ flechten) feierte 3 Mos. XXIII, 40., an welchem man die meisten Dankopfer dem Jehova darbrachte 4 Mos. XXIX, 12 — 38. und vor allen Festen fröhlich war vor Jehova in gemeinsamen Opfermahlzeiten, 5 Mos. XVI, 13—15. Das Fest vereinigte die theokratische mit der universalen Bedeutung; das Wohnen in den grünen Hütten sollte zur Erinnerung dienen an den Schutz und die Leitung; welche das Volk seinem Könige verdankte, als es während seiner Nomadenzüge in Hütten wohnte 3 Mos. XXIII, 42. 43. Später trat dazu noch die Vorlesung des deuteronomischen Gesetzes an dem Hüttenfeste des siebenten Jahres 5 Mos. XXXI, 10. 11. Zugleich aber sollte es an den großen Naturgott erinnern, welchem man die glückliche Vollendung des Herbstes verdankte und daher die Gaben desselben an diesem Feste weihete 2 Mos. XXIII, 16. Die Festgesetze sind in folgenden Stellen enthalten: 2 Mos. XXIII, 16. 3 Mos. XXIII, 34 — 36. 39 — 43. 4 Mos. XXIX, 12 — 38. 5 Mos. XVI, 13 — 15. Bei den Festen vereinigt sich also die universale mit der theokratischen Ansicht, ja die erstere ist die vorherrschende, indem man dem Einen der hohen Feste, dem Wochenfeste, nur die rein universale Bedeutung eines Erntefestes beilegt.

Sehen wir endlich auf die Personen, welchen der heilige Dienst obliegt, so werden auch ihre Verhältnisse und Pflichten unter einer theokratischen Symbolik gefaßt. Sie werden nämlich betrachtet als das Eigenthum des Herrn im engsten Sinne, welches er sich aus dem erwählten Volke wiederum ausgewählt hat statt der Erstgebornen, die ihm eigentlich hätten zufallen müssen, 4 Mos. VIII, 14 — 18.; daher werden sie durch eine feierliche Weihe aufgenommen 4 Mos. VIII, 5 ff. und haben kein Besitzthum in Israel, sondern nähren sich von den Gaben Jehova's 5 Mos. X, 8. 9. Für den heiligen Dienst überhaupt wurde ein eigener Stamm, der des Levi, bestimmt; doch scheinen die Verhältnisse und der Einfluß desselben auf das ganze Kirchenwesen sich erst später geordnet zu haben; denn in der ältesten Gesetzsammlung wird ihrer selten, und nur als untergeordneter Tempeldiener gedacht. Zu den Zeiten der deuteronomischen Gesetzgebung dagegen fin-

Digitized by Google

den wir sie schon den Priestern fast durchgängig beigeordnet und ihr hierarchischer Einfluß zeigt sich sehr bedeutend. Nach den älteren gesetzlichen Bestimmungen dagegen sind sie den Priestern untergeben, 4 Mos. III, 6 — 9. und zum Opferdienste nicht berechtigt, Kap. XVIII, 3. Ihr Geschäft besteht in der Verrichtung der niederen Tempeldienste; während der Wüstenzüge lag ihnen besonders das Abschlagen und Aufrichten des heiligen Zeltes und das Forttragen seiner Bestandtheile ob, 4 Mos. I, 48 — 54. III, 7. 8. Zu diesem Dienste sind sie verpflichtet vom zwanzigsten, oder nach andern Angaben vom dreißigsten bis zum funfzigsten Lebensjahre; vgl. die verschiedenen Bestimmungen 4 Mos. IV, 3. 23. 30. 47. mit 1 Chron. XXIII, 3., und 4 Mos. VIII, 23 — 26. mit 1 Chron. XXIII, 24. Zu ihrem Unterhalte sind ihnen die gesammten Zehnten des Volkes angewiesen, 3 Mos. XXVII, 30 — 33., zum Wohnsitze kein besonderes Stammland, sondern eigene Städte sammt ihrem Weichbilde in allen zwölf Stämmen, überhaupt acht und vierzig, worunter auch die sechs Freistädte, 4 Mos. XXXV, 1 — 8., und auf die Opfermahlzeiten des Volks gebührt ihnen vorzugsweise ein Anspruch, 5 Mos. XII, 12. XXVI, 12 — 15. Aus diesem Stamme hat Jehova wiederum ein einzelnes Geschlecht, das Aaronitische, zum Priesterthum erwählt, 2 Mos. XXVIII, 1. 2. XXIX, 9. 4 Mos. XVIII, 7. 5 Mos. XVIII, 5. Dies Geschlecht hat daher ausschließlich den heiligen Dienst am Altare oder das Vorrecht, die Gaben des Volkes auf den Altar oder Tisch des Herrn als Opfer darzubringen und das Volk mit dem Blute der Opferthiere zu sühnen, 3 Mos. I — VII. 4 Mos. XVIII, 1. 7. IV. 17 — 19. Als die heiligen Diener des unsichtbaren Königs müssen sie fehlerlosen Leibes, ihre Ehen rein, ihre Speise eine heilige zuvor dem Jehova geweihte sein, 3 Mos. XXI — XXII, 16.; eine eigene Tracht von feiner weißer Leinwand (Byssus, nach Art der ägyptischen Priester) zeichnet sie aus 2 Mos. XXVIII, 3 — 43., zu ihrem Dienste werden sie feierlich durch Salbung geweiht beim Antritt desselben V. 41. XXX, 30. XL, 15., der ganze Act Kap. XXIX, 1 — 28. 3 Mos. VIII., aber bei jedem Eintritt in's Heiligthum müssen sie sich vom Neuen weihen durch Abwaschung 2 Mos. XXX, 17 — 21. Die Rechte dieses priesterlichen

Digitized by Google

Geschlechts wurden durch ein Wunder bestätigt, 4 Mos. XVII. und diejenigen, welche sich eigenmächtig die priesterlichen Vorrechte aneignen wollten, durch ein göttliches Strafgericht vertilgt 4 Mos. XVI. Zum Unterhalte des priesterlichen Geschlechts dienen a) der Zehnte vom Zehnten, welchen sie von den Leviten erheben, 4 Mos. XVIII, 26. 28. b) die Erstgeburt des ganzen Volkes an Menschen, Vieh und Früchten, so daß die erstgeborenen Kinder durch Geld müssen gelöset werden, die übrige Erstgeburt ihnen in natura zufällt, 4 Mos. XVIII, 12 — 19. c) ein bestimmter Antheil an den Opfern; sie bekommen die Brust und die rechte Schulter der Opferthiere, doch nicht bei den עוֹלוֹת, welche ganz verbrannt werden, 4 Mos. XVIII, 8 — 11. 2 Mos. XXIX, 27. 28. Es war also dafür gesorgt, daß die Priesterschaft auch durch ein sehr reichliches Einkommen den äußeren Glanz bewahren konnte, welchen sie in einem theokratischen Staate nothwendig behaupten muß. Eigene Städte, wie den Leviten, sind ihnen nicht eingeräumt, sondern sie haben ihre Wohnung am Orte des Heiligthums und die 24 Priesterklassen oder ἐφημερίαι sind erst eine jüngere Einrichtung, welche der Chronist zuerst erwähnt. An der Spitze dieser Priesterschaft steht der Hohepriester, כֹּהֵן הָרֹאשׁ oder הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, welche Würde zuerst Aharon, nach dessen Tode sein ältester Sohn Eleasar bekleidete, 4 Mos. XX, 28., später folgen in dieser Würde andere priesterliche Geschlechter. Seine Tracht zeichnet sich vor der der Priester aus; er trägt auf seiner Brust das heilige Brustschild mit zwölf Edelsteinen, Urim und Thummim genannt, durch deren Vermittelung er unmittelbare göttliche Offenbarungen empfängt, 2 Mos. XXVIII, 15 — 30.[112]). Seine Weihe erhält er, wie die Priester, durch Salbung des Hauptes 2 Mos. XXIX, 7. 3 Mos. VIII, 12., und auch eine äußerliche Heiligkeit muß ihn auszeichnen. Keine Trauer, auch nicht um Vater und Mutter, darf ihn entweihen, er soll den Ort des Heiligthums nicht verlassen, seine Gattinn sei eine reine unbefleckte Jungfrau 3 Mos. XXI, 10 — 15. Im heiligen Dienste genießt er das ausschließliche Vorrecht, einmal im Jahre in das Aller-

[112]) Diese Einrichtung ist von den ägyptischen Priestern entlehnt. Vgl. Diod. Sic. I. 75. Tom. I. p. 102. ed. Dind. und I, 48. p. 68. Aelian. var. Histt. XIV, 34.

Digitized by Google

heiligste zu treten, um mit dem Blute des Sündopfers vor der heiligen Lade die Sünden des gesammten Volkes, der Priester und seine eigenen zu sühnen 3 Mos. XVI, bes. 2. 12. 15 — 17. In seiner Hand ruht also eigentlich die volle Gewalt der versöhnenden priesterlichen Mittlerschaft.

§. 55.

Fortsetzung.

2) Theokratische Symbolik des Staats- und bürgerlichen Rechtes.

Auch in den Staatsverhältnissen sprach sich die Idee der Theokratie symbolisch aus. Zuerst schon in der Art, wie das Recht des Besitzes von Palästina gefaßt wurde. Dies erscheint nämlich nicht als ein Recht der Verjährung, oder der Eroberung, oder der vertragsmäßigen Abtretung, sondern es wird abgeleitet aus einem Geschenke des unsichtbaren theokratischen Regenten, welcher, da er der Herr der ganzen Erde ist, den Israeliten dieses Land gegeben hat, 5 Mos. XXXII, 8. 9., daher die Formel des Gesetzes: das Land, welches ich euch gebe zur Besitzung z. B. 3 Mos. XIV, 34. XXV, 2. 4 Mos. XIII, 3., daher die Bezeichnung Land Jehova's Ps. X, 16., daher hängt nicht nur die Fruchtbarkeit des Landes ab von der Beobachtung der theokratischen Gesetze 3 Mos. XXVI, 3 — 45., sondern auch der Besitz selbst, und dieser geht verloren, wenn die Theokratie ganz verlassen wird, 5 Mos. XXVIII, 63. 64., daher ist es endlich Religionspflicht, die Canaaniten, welche im unrechtmäßigen Besitz sind, völlig auszurotten 4 Mos. XXXIII, 50 — 56. Auf die theokratische Idee weisen ferner die drei Grundgesetze des Staates: 1) das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes (§. 19.), gestützt auf die Idee des göttlichen Königthums in Israel. 2) Die strenge Absonderung von den Völkern 2 Mos. XXIII, 32. 33. XXXIV, 12—16. 5 Mos. VII, 1 — 3., besonders den alten Landeseinwohnern 5 Mos. XXIII, 3 — 8., gestützt auf die Idee der Auswahl Israels. 3) Die Bedingung der Beschneidung, um das Bürgerrecht in Israel zu erhalten 2 Mos. XII, 44. 48. 3 Mos. XII, 3., gestützt auf die Idee des göttlichen Bündnisses, dessen Zeichen sie ist 1 Mos. XVII, 10—14.—

Digitized by Google

Die höchste Staatsgewalt erscheint ferner nach der theokratischen Idee als eine vermittelnde; der, welcher sie verwaltet, steht in der Mitte zwischen Gott und dem Volke, er ist von Gott, wie das Volk von ihm abhängig. In diesem Sinne vereinigte sie anfänglich Moses in seiner Person, weil er als der Mittler zwischen Gott und dem Volke, oder als das Organ betrachtet wurde, durch welches der unsichtbare König seinen Willen kund gebe, sein Ausspruch also im theokratischen Sinne als königlicher Befehl gelten mußte, 5 Mos. XXXIV, 10 — 12.[113]). Die beschließende und gesetzgebende Gewalt trug dann Moses selbst auf den Hohenpriester über, welcher durch die Urim und Thummim Jehova um seinen Willen befragte und denselben aussprach, also an seiner Statt der beständige theokratische Mittler sein sollte, 4 Mos. XXVII, 21., die vollziehende Gewalt dagegen auf Josua, der jedoch wegen dieser Trennung der Gewalten vom Hohenpriester abhängig war, 4 Mos. XXVII, 15 — 23. 5 Mos. XXXIV, 9.

Neben der priesterlichen gestattete aber das Gesetz auch noch eine freiere theokratische Mittlergewalt in den Propheten, welche bei dem Empfange göttlicher Offenbarungen nicht, wie der Hoheprieſter, an die Befragung der Urim und Thummim gebunden waren, deren Aussprüche aber darum nicht weniger als Gottessprüche (königliche Befehle im theokratischen Sinne) gelten und streng vollzogen werden sollten, 5 Mos. XVIII, 18. 19. So war also auch dem Geiste der Verfassung nach, dieser Staat ein priesterliches Königreich, (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים 2 Mos. XIX, 6.) indem die Priester, namentlich ihr Haupt, der Hoheprieſter, Stellvertreter des Jehova sind, was als Vorzug ihres Stammes gepriesen wird, 5 Mos. XXXIII, 8 — 10. Diese theokratischen Anordnungen für die Verfassung wurden nur zum Theil von Josua befolgt, welcher nicht immer abhängig von der priesterlichen Mittlergewalt handelte, Jos. IX, 14. 15.; sie verfielen aber gänzlich in der Periode der Richter, während welcher die alte Stammregierung, aber ohne einen festen Mittelpunct der Gewalt, geherrscht zu haben scheint. Erst unter Eli und Samuel finden wir die volle theokratische Mitt-

113) Mythisch wurde dies angedeutet durch Mosis strahlendes Angesicht 2 Mos. XXXIV, 29 — 35.

Digitized by Google

lergewalt wieder in den Händen des ersten Priesters; vgl. über Eli 1 Sam. II. IV., über Samuel (der jedoch nicht eigentliche priesterliche Gewalt übte) Kap. VII, 2 ff. Unter ihm erfolgte die Einführung des Königthums, welches gegen die theokratischen Grundgesetze war, vgl. Kap. VIII, 7. Jedoch wurde der Königswürde eine solche Beschränkung in dem Constitutiv-Gesetze gegeben, daß die alten theokratischen Formen dabei bestehen konnten. Der König sollte Stellvertreter Jehova's oder Bild und Repräsentant des theokratischen Königs sein, daher wurde er wie die Priester durch das heilige Salböl geweiht, Kap. X, 1. u. ö. und trug deshalb den Namen der Gesalbte des Herrn, מְשִׁיחַ יְהוָה, ὁ χριστὸς τοῦ κυρίου Kap. XII, 3. 5. u. ö. Aber zugleich wurde die königliche Macht beschränkt durch ein constitutives Gesetz 5 Mos. XVII, 14 — 20. 1 Sam. X, 25. und es trat wiederum eine Trennung der Gewalten ein; denn die gesetzgebende und decretirende Gewalt blieb bei den Priestern und den Propheten, welche unmittelbar den Willen Jehova's, des eigentlichen Königs, bekannt machten, der König aber behielt nur die administrative und vollziehende Gewalt, während er dem Willen Jehova's, d. i. mit andern Worten, den Anordnungen der Priester und Propheten, Folge zu leisten hatte 1 Sam. XII, 14.

So hing also die ganze Staatsregierung ab von der Idee eines unsichtbaren Königs, welcher durch Priester und Propheten seinen Willen kund gibt, und durch einen stellvertretenden sichtbaren König vollziehen läßt. Aber auch die bürgerliche Rechtspflege war in die Hände der Priester gelegt, 5 Mos. XIX, 17., welche am Orte des Heiligthums das hohe Obergericht bilden 5 Mos. XVII, 8 — 13. Dabei gab es zwar auch wieder Richter aus nicht-priesterlichem Geschlecht, 2 Mos. XVIII, 25. 26., aber das priesterliche Gericht repräsentirte allein den göttlichen Richterstuhl, seine Entscheidungen erfolgten im Namen Gottes, daher hieß das Gericht ein Gottesgericht (κριτήριον τοῦ θεοῦ bei den LXX. zu 2 Mos. XXI, 6.); man brachte dort seine Rechtssache vor Gott und nahm sein Recht von Gott, 2 Mos. XXI, 6. XXII, 7. 8. vgl. 5 Mos. XIX, 17. Ebenso waren aber auch alle Gesetze, nach welchen der Richter zu entscheiden hatte, im Namen Gottes,

Digitized by Google

des unsichtbaren Königs, promulgirt worden. Zeuge dafür ist das ganze Gesetzbuch von der sinaitischen Gesetzgebung an.

3) Theokratische Symbolik in den polizeilichen Anstalten.

Auch in den polizeilichen Einrichtungen fand sich viel Theokratisch-Symbolisches vor. Alle polizeilichen Institute des Mosaismus nämlich beruhen auf der Grundvorstellung, daß das Volk auch äußerlich ein heiliges Volk Gottes darstellen solle. Diese äußerliche Heiligkeit stellt sich aber nach den Begriffen der Hebräer dar in körperlicher Reinheit, sowohl innerlicher als äußerlicher, und man rechnet dahin

a) Reinheit der Haut. Diese wurde verletzt α) durch Berührung alles desjenigen, womit das Gesetz die Vorstellung von Unreinheit verband. Dahin gehört die Berührung einer Leiche 4 Mos. XIX, 11 — 16., eines thierischen Aases 3 Mos. XI, 8., alles desjenigen, dessen sich ein mit dem Samenflusse Behafteter bedient hat Kap. XV, 4—12. 16. 17. 4 Mos. V, 1 — 4., oder eines Weibes, das die monatliche Reinigung hat, 3 Mos. XV, 19 — 24., auch die Wöchnerinn wird für unrein gehalten Kap. XII, 1 — 7., sowie der eheliche Beischlaf Kap. XV, 18. 24. — β) Ebenso wurde sie verletzt durch alle Gattungen von bösartigen Hautausschlägen und alle Arten von Aussatz, 3 Mos. XIII, 45. 46., überhaupt finden sich in Kap. XIII. XIV. genauere Vorschriften hierüber. Wächter über die Aufrechthaltung dieser Reinigkeitsgesetze waren die Priester 5 Mos. XXIV, 8. 9. Gehoben wurden die aus Berührung des Unreinen entstandenen Unreinigkeiten durch körperliche Abwaschungen, und es stand die Todesstrafe darauf, wenn diese nach einer solchen Berührung unterlassen wurden, 3 Mos. XIX, 20.; die Unreinigkeit aus Hautkrankheit aber durch die vom Priester erklärte Genesung von derselben, für welche ein mit Abwaschungen verbundenes Reinigungsopfer darzubringen war, welches auch bei den Wöchnerinnen Statt fand. γ) Durch Abwaschung endlich mußte man sich überhaupt auf religiöse Handlungen vorbereiten 2 Mos. XIX, 14., insbesondere die Priester, 2 Mos. XXX, 17 — 21.

b) Reinigkeit im Genusse der Speisen. Hierbei ging man aus von einer Unterscheidung der Speisen in reine

Digitized by Google

und unreine, welche zum Theil in einem alten Herkommen, zum Theil aber in diätischen Beobachtungen ihren Grund hatte. Diese Unterscheidung betraf jedoch nicht die vegetabilischen, sondern bloß die animalischen Nahrungsstoffe, 3 Mos. XI. 5 Mos. XIV, 3 — 21. Unter den unreinen Thieren ist besonders das Schwein, חֲזִיר untersagt 3 Mos. XI, 7. 5 Mos. XIV, 8. vgl. Jes. LXV, 4. LXVI, 17. Außerdem galt für verunreinigend Alles von Raubthieren Zerrissene (טְרֵפָה) 2 Mos. XXII, 31. und alles gefallene Vieh (נְבֵלָה) 5 Mos. XIV, 21. Man ging von der Vorstellung aus, daß diese Speisen wirklich verunreinigten oder körperlich die religiöse Weihe raubten, 3 Mos. XI, 43 — 45. XX, 25. 26. Der Genuß des Blutes und einiger Fettstücke war auch bei den reinen Thieren untersagt, nicht weil sie unrein wären, sondern weil sie auf den Altar kommen sollten, 3 Mos. III, 17. Beide Arten von Verboten deutete schon die Sage an, die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren 1 Mos. VII, 2., das Verbot des Blutessens Kap. IX, 4.

c) Reinheit in dem Gebrauche des Geschlechtstriebes in der ehelichen Verbindung und der Ausübung des Beischlafes. Diese Reinheit suchte das Gesetz darzustellen α) durch Verhinderung der Unzucht, 2 Mos. XXII, 16. 3 Mos. XIX, 29. 5 Mos. XXII, 20. 21. 23 — 29. Dahin führte auch das Gesetz, daß kein Hurkind Bürgerrecht in Israel erhalten sollte, 5 Mos. XXIII, 2. Motivirt wurden diese Gebote durch die Unzucht, welche mit den abgöttischen Culten verbunden war, 4 Mos. XXV, 1 — 9. β) durch überaus strenge Gesetze wider jede unnatürliche Wollust, 2 Mos. XXII, 19. 3 Mos. XVIII, 22. 23. γ) durch Gesetze, welche die Heilighaltung des ehelichen Bandes bezwecken, 2 Mos. XX, 14. 3 Mos. XVIII, 20. 4 Mos. V, 11 — 31. und 5 Mos. XXII, 22. steht ausdrücklich der Tod auf Ehebruch; endlich δ) durch Gesetze gegen die Verheirathung in der nähern Blutsverwandschaft oder wider die Blutschande, 3 Mos. XVIII, 6 — 18. 5 Mos. XXII, 30. Der Gesetzgeber ließ bei diesen Gesetzen sich leiten von der Ansicht, daß alle diese Arten der Unzucht das Volk verunreinigten oder entweiheten, so daß es nicht mehr ein heiliges Gottesvolk sei, wenn es ihnen fröhne, 3 Mos. XVIII,

Digitized by Google

24 — 30. Eine ähnliche religiöse Bedeutung hatte die Reinigkeit auch bei den Aegyptiern, die sich durch ihre ängstlichen Lustrationen vor allen andern Völkern des Alterthums auszeichneten[114]; aber auch bei andern Völkern wurde die Reinigkeit des Körpers in Verbindung mit dem Cultus gebracht und man hatte dabei ähnliche Vorstellungen, wie die Hebräer[115]. Bei letzteren aber sollten diese Reinigkeitsgesetze besonders auch dazu dienen, ihre Vermischung mit andern Völkern zu verhindern.

Dies sind die Hauptzüge, nach welchen sich das mosaische Institut der Theokratie in allen Theilen des Staatsverhältnisses symbolisch aussprach; es frägt sich nun zunächst, welchen Einfluß dieser theokratische Begriff auf die Bildung der Religionslehren selbst hatte, oder welchen eigenthümlichen Charakter diese erhielten, indem man die theokratischen Begriffe auf sie übertrug?

Dritter Abschnitt.

Theokratische Auffassung der Religionslehren.

§. 56.

Einleitung.

Die theokratische Symbolik sollte dem Israeliten in seinem Staate ein vollständiges Bild der großen göttlichen Weltregierung darstellen, sie sollte das allgemeine, unsichtbare Gottesreich (die sittliche Weltordnung) gewissermaßen sichtbar machen in einem irdischen Staate nach allen seinen Verhältnissen. Daher bezog sie sich beständig auf jene allgemeine Regierung Gottes, oder suchte von dem Zeichen, einem israelitischen Könige und Königthume beständig hinzuführen auf die bezeichnete Sache, einen allgemeinen Herrscher über alle Welt und eine über die ganze Welt ausgedehnte Regierung Gottes, ein allgemeines Gottesreich. Hätte man die Theokratie immer in dem symbolischen Sinne des Gesetzgebers verstanden, so würde kein

114) Herod. II, 37.

115) So verunreinigte der Beischlaf bei den Babyloniern Herod. I, 198., die Berührung eines Todten bei den Griechen Eurip. Iphig. Taur. V. 355 — 359. ed. Bothe.

Digitized by Google

eigentlicher Particularismus unter den Hebräern entstanden sein. Dieser nämlich, die Beschränkung der Regierung Gottes auf ein besonderes einzelnes Volk, wäre als das Zeichen, der Universalismus dagegen, die Idee einer allgemeinen Regierung Gottes, als die Sache selbst — das Bezeichnete — unterschieden worden. Aber die Hebräer blieben bei dem Zeichen stehen und nahmen es für die Sache selbst, oder faßten dasselbe doch so eigentlich, daß die bezeichnete Sache nothwendig verdunkelt werden und sich im Bewußtsein verlieren mußte. So wurde ihnen die beschränkte irdische Theokratie nicht, was sie sein sollte, Bild der göttlichen Weltregierung, sondern eben die göttliche Weltregierung selbst. Alles, was in der Welt geschieht, erfolgt demnach in Beziehung auf diese irdische Theokratie; ihr Zweck ist der höchste Weltzweck überhaupt; auf eine ideale Vollendung der irdischen Theokratie zielen alle Veränderungen, welche auf Erden eintreten; die Völker und Könige der Erde müssen sich den Zwecken der Theokratie fügen und die Herbeiführung derselben ist das höchste und letzte Ziel aller Hoffnung. So entstand also aus dem anfangs symbolischen in der Folge ein wirklicher Particularismus, welcher die Wirksamkeit Gottes nur für Ein Volk sich äußern und die göttliche Regierung nur in Beziehung auf Einen Staat wirksam sein ließ. Dieser Particularismus zeigt sich in den Religionslehren der Hebräer nach verschiedenen Richtungen hin in der Auffassung der göttlichen Attribute, der göttlichen Weltregierung überhaupt, des religiös-sittlichen Verhältnisses zu Gott, und der Vergeltungsidee.

§. 57.

1) Particularismus in der Auffassung der göttlichen Attribute.

Die göttlichen Attribute, auf welche der Particularismus am meisten einwirkt, sind die Gerechtigkeit, die Treue und Wahrhaftigkeit, die Güte und Barmherzigkeit. Das Particularistische nämlich in der Auffassung dieser Attribute entsteht, indem man das Königthum Jehova's eigentlich nimmt, diese Eigenschaften also dem Jehova in einem politischen Sinne beilegt und sie sich zugleich beschränkt denket auf das israelitische

Digitized by Google

Reich. Demnach wird Gott Gerechtigkeit zugeschrieben, wiefern die von ihm promulgirten israelitischen Gesetze der Idee des Rechts vollständig entsprechen, (gesetzgebende Gerechtigkeit), Ps. XIX, 8 — 12. CXIX, 137. 138. 142. 144. 160., und in wiefern die Vollziehung der Gesetze genau übereinstimmt mit den Bestimmungen der Gesetze selbst, (vergeltende Gerechtigkeit). Das Strafen bis ins dritte und vierte Geschlecht 2 Mos. XX, 5. bezieht sich insbesondere auf Untreue gegen ein Grundgesetz der Theokratie, welche ihre nachtheiligen Folgen auch auf die Nachkommen erstreckt. Vgl. Kap. XXXIV, 7., wo diese Gerechtigkeit durch Güte gemildert erscheint; vgl. Ps. XCII, 6 — 16. Jes. LIX, 17. 18. Die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes zeigt sich darin, daß er die Constitution nicht bricht, oder seinen Bund mit dem Volke (den geschlossenen Staatsvertrag) hält von Geschlecht zu Geschlecht, 2 Mos. XX, 6. Daher ist das häufig wiederkehrende Bild eines Rechtsstreites entnommen; Jehova nämlich hat die Constitution gehalten, das Volk hat sie gebrochen, Micha VI, 1 — 8. Ps. CV, 8 ff. (die Formel לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ) LXXXIX, 29. CXI, 5. Seine Güte offenbart er als König, der für die Wohlfahrt seiner Unterthanen besorgt ist und ihnen Wohlthaten zufließen läßt. Viele Belege dafür liefern die Psalmen, z. B. Ps. XXXI, 20. XXXIII, 18 — 22., ganz besonders aber CVIII. und CXXXVI. Seine Barmherzigkeit endlich thut er kund, wiefern er nicht nach dem strengen theokratischen Rechte verfährt, sondern Milderung oder Erlaß seiner Strafe eintreten läßt; so in Beziehung auf das ganze Volk, wenn es theokratisch gesündigt hat, Ps. LXXIX, 8 — 10. CVI, 6 — 46., so in Beziehung auf den Einzelnen, Ps. LI, 3. 20.

§. 58.

2) Particularismus in der Betrachtung der göttlichen Weltregierung.

In der Vorstellung von der göttlichen Weltregierung zeigt sich der Particularismus besonders in der Art, wie die Regierung der Ausländer oder Heiden gefaßt wird. Der Hebraismus schließt diese Völker zwar nicht von der göttlichen Regierung aus, er stellt sich Jehova als den Gott aller Völker vor,

Digitized by Google

dessen Macht Alle umfaßt, welcher Alle regiert; aber er denkt sich die göttliche Regierung der übrigen Völker bedingt durch die hebräische Theokratie, der Zustand der Völker erscheint ihm abhängig von ihrem Verhältnisse gegen den theokratischen Staat und von den Zwecken desselben. Stellt sich dieses Verhältniß als ein friedliches und günstiges dar, so zeigt sich Gott auch gegen die Ausländer gütig, schenkt ihnen seine Wohlthaten und segnet sie, so z. B. den Persern unter Cyrus, Jes. XLI, 2. 3. XLV, 1 — 4.; stellt sich dieses Verhältniß dagegen als ein feindliches dar, treten die Heiden als Feinde des göttlichen Volkes auf, so zeigt sich Gott auch gegen sie feindlich, sie werden als Feinde Gottes behandelt und harte Strafen sind ihr Loos, Ps. LXXIX, 6. 7. Ja selbst die Völker, deren sich Gott als eines Mittels zur Ausführung seiner Strafgerichte gegen Israel bediente, müssen doch zuletzt für das Uebel büßen, welches sie dem Gottesvolke zugefügt haben, entweder weil sie sich nicht als bloße Werkzeuge in der Hand des theokratischen Regenten von Israel betrachteten, z. B. Assyrien Jes. X, 12 — 19., oder weil sie über Maaß und Ziel bei der Vollziehung der göttlichen Strafgerichte hinausgingen, wie Babel, Jes. XIII, 11 — 18. XIV, 5. 6. So müssen endlich auch, wenn es die Zwecke der Theokratie fordern, ganze Völker ausgerottet werden, 4 Mos. XXXIII, 50 — 56. u. ö. Jedoch finden wir, daß sich dieser engherzige Particularismus nicht beständig geltend machte, und mehre Stellen in den Dichtern und den Propheten arbeiten ihm entgegen. Die merkwürdigsten Stellen der Art sind Ps. LXVII., welcher Gottes Regierung als eine allgemeine schön hervorhebt, die schöne Dichtung Jona III. IV., welche den moralischen Endzweck hat, zu zeigen, daß Gottes Güte gegen die Ausländer weit größer sei, als manche Propheten sie schilderten, welche, indem sie den Geist der Theokratie einseitig auffaßten, ihnen einen unbedingten Untergang (Kap. III, 4.) glaubten ankündigen zu dürfen; deutlich zeigt die Anwendung Kap. IV, 10. 11. diesen Zweck der Erzählung. Vgl. noch Jerem. XVIII, 7 — 10.

Digitized by Google

§. 59.

3) Particularismus in der Auffassung des religiös-sittlichen Verhältnisses zu Gott.

Sobald man sich die hebräische Theokratie nicht als ein Bild des göttlichen Reiches, sondern als dieses selbst dachte, so mußte man auch den Gesetzen, welche dieser Theokratie eigenthümlich waren, und durch deren Beobachtung man sich äußerlich als theokratischer Mitbürger von andern unterschied, den höchsten Werth beilegen oder sie als die Hauptsache betrachten. Diejenigen gesetzlichen Bestimmungen dagegen, welche einen allgemein menschlichen, nicht bloß theokratischen, Charakter tragen, mußten, da sich darin das eigenthümliche Wesen der Theokratie weniger aussprechen konnte, von diesem Standpuncte aus betrachtet als untergeordnet erscheinen. Nun aber war das religiöse Verhältniß der theokratischen Mitbürger äußerlich, und zugleich auf eine eigenthümliche Weise bestimmt worden durch die Art des Cultus, welchen das Gesetz vorschrieb, und in diesem Cultus bezog sich wieder das meiste Eigenthümliche auf die Darbringung der verschiedenen Arten von Opfern und die Beobachtung der heiligen Tage und Zeiten. Daher entstand die Ansicht, daß man durch die strenge und genaue Beobachtung dieses Cultus dem Willen des theokratischen Regenten am vollkommensten entspreche oder das theokratische Verhältniß in religiöser Beziehung am vollständigsten darstelle. Dabei komme es aber weniger auf die religiöse Gesinnung an, weil diese sich theils nicht deutlich im Aeußeren darstelle, theils aber auch bei solchen statt finden könne, welche keine Mitbürger der Theokratie seien, also nichts theokratisch Unterscheidendes und Auszeichnendes (Particularistisches) haben. Diese verkehrte Ansicht erkennt man vornämlich aus den Stellen der Dichter und Propheten, in welchen sie bekämpft wird. Im Gegensatz zu derselben lehren sie nämlich, daß nur der religiöse Sinn — die innere Frömmigkeit — und eine thätige Tugend dem Jehova wohlgefalle; daher eifern sie denn auch vornämlich gegen den Werth und die Wirkungen, welche das Volk den Opferhandlungen an sich, abgesehen von der Gesinnung, aus welcher die Darbringung der Opfer floß, glaubte beilegen zu müssen. So in den Stellen Jes. LVIII, 3 — 7. LXVI, 3. 4., deren

Digitized by Google

Sinn ist: wer Opfer darbringt ohne frommen Sinn, der entweihet die Opferhandlung, er ist um nichts besser, als derjenige, welcher unreine Thiere zum Opfer bringt, oder wie einer, der den Götzen opfert, Jerem. VI, 20. VII, 21 — 23. Wenn es in der letzten Stelle heißt, Gott habe den Vätern keine Gebote gegeben in Betreff der Schlacht- und Brandopfer, sondern er habe ihnen geboten, seiner Stimme zu gehorchen und in seinen Wegen zu wandeln, so liegt darin der Sinn: Gott habe nicht so sehr Schlacht- und Brandopfer, als vielmehr Gehorsam gefordert. Dieselbe Aeußerung, daß dem Jehova Gehorsam lieber sei als Opfer, findet sich zwar auch 1 Sam. XV, 22., aber dort eben in einem sehr particularistischen Sinne; denn Samuel hält dort dem Saul diesen Spruch bloß deshalb vor, weil dieser das theokratische Gebot der völligen Ausrottung der Amalekiter nicht genau erfüllt hatte und deshalb Gott kein Opfer von ihm annehmen wollte. Aber nicht bloß auf die Auffassung des religiösen Verhältnisses, sondern auch auf die Ansicht von dem sittlichen Verhältnisse gewann der Particularismus einen höchst nachtheiligen Einfluß. Dieses nämlich war im Gesetze äußerlich, und meistens auch theokratisch eigenthümlich bestimmt durch die im Gesetzbuche vorgeschriebenen und untersagten Handlungen; wer also jene beobachtete und diese unterließ, der glaubte den wesentlichsten sittlichen Anforderungen des Gesetzes Genüge geleistet zu haben, er hielt sich im theokratischen Sinne für einen Gerechten und machte auf den theokratischen Lohn der Gerechtigkeit Anspruch, ja er wagte es sogar, mit Gott zu rechten, weil er sich für berechtigt hielt, diesen Lohn nach den Gesetzen der Theokratie zu fordern, Ps. XXVI. Hiob XXXI. Diese Werkheiligkeit hatte aber dann zur Folge, daß die sittliche Gesinnung, als ein Inneres und nicht theokratisch Auszeichnendes in Widerspruch mit den Anforderungen des Gesetzes (vgl. §. 48.) vernachlässigt wurde.

§. 60.

4) Particularismus in der Vergeltungslehre.

Wenn die Vergeltung theokratisch-particularistisch gefaßt wird, so erscheint sie als irdische Vergeltung in der Theokratie. Diese ist nämlich dem Particularisten nicht bloß Bild der

Digitized by Google

sittlichen Weltordnung, sondern die sittliche Weltordnung selbst; in ihr muß daher auch jeder Fromme seinen angemessenen Lohn, jeder Lasterhafte seine angemessene Strafe finden. Da nun aber die Theokratie als eine irdische gedacht wird, so muß auch die Vergeltung im irdischen Leben vollständig eintreten. Sie muß in allen Fällen möglich sein, denn der theokratische Regent ist allmächtig; sie muß wirklich sein, denn er ist die Gerechtigkeit selbst. Die Grundzüge dieser irdischen Vergeltung wurden genommen aus dem Fluche und Segen des Gesetzes 3 Mos. XXVI. 5 Mos. XXVIII., denn in diesem Abschnitte werden von der einen Seite mancherlei äußere Calamitäten, welche die Uebertreter des Gesetzes als Strafen treffen sollen, aufgezählt, von der andern Seite alle und jede Arten äußerer Güter, welche der fromme Beobachter der Gesetze als Lohn seiner Treue von Jehova zu erwarten habe, nachgewiesen. Daher werden nun diese gesetzlichen Abschnitte auch für die Propheten zu dem Typus, nach welchem sie ihre Verheißungen und Drohungen ausprägen. Sie verheißen demnach eben dieselben irdischen Güter, welche der Segen des Gesetzes verspricht, den Getreuen als Lohn; sie drohen mit eben denselben Unglücksfällen, welche der Fluch des Gesetzes verkündigt, den Ungetreuen als Strafe. Aus dieser Ansicht von der Vergeltung entwickelt sich aber auch der besondere Pragmatismus der hebräischen Geschichtschreiber. Diese suchen nämlich an der Geschichte des theokratischen Staates zu zeigen, daß äußeres Glück und Wohlstand des ganzen Volkes jederzeit in einem Causalnexus stand mit der Beobachtung der theokratischen Gesetze, andererseits aber das Unglück und der Verfall des Staates nothwendig als göttliche Strafe habe eintreten müssen bei Vernachlässigung und Verletzung der Grundgesetze. Beispiele von diesem Pragmatismus, wo der Erzähler selbst auf ihn aufmerksam macht, liefern folgende Stellen: Richt. I, 28. II, 1 — 3. 12 — 33. III, 1 — 8. 12. 13. IV, 1 — 3. VI, 1. 7 — 10. IX, 23. 24. X, 6 — 16. XIII, 1. 1 Kön. XI, 6 — 13. 14. 23. XII, 22 — 24. XIII, 33 f. XIV, 7 — 11. 14 — 16. XV, 3 f. 26 — 30. XVI, 1 — 4. 7. 12 f. 30 ff. XVII, 1. XXI, 17 — 29. (besonders die Einschaltung des Geschichtschreibers 25. 26.) XXII, 54. 2 Kön. I, 16 f. VIII, 18 f. IX, 6 — 9. vgl. 36 f. X, 28

Digitized by Google

30 — 33. XIII, 2. 3. 22 f. XIV, 24 — 27. XV, 4 f. 9 f. 18 — 20. 28 f., besonders die Bemerkungen bei dem Exil der Israeliten Kap. XVII, 7 — 23., und die Bemerkungen über die Samariter V. 32 — 41., über Hiskia Kap. XVIII, 3 — 7., vgl. dagegen die Anmerkung V. 12. über das Schicksal Israels Kap. XXI, 1 — 15. 20 — 23. XXII, 18 — 20. XXIII, 25 — 27. XXIV, 3 f. 20. Damit mögen hier sogleich ähnliche pragmatische Reflexionen des Chronisten zu leichterer Uebersicht verbunden werden. Es gehören dahin folgende Stellen: 1 Chron. X, 13 f. XXIX, 25. 29. 2 Chron. XIII, 18. XIV, 2 — 5. XVI, 7. 12. XVII, 3 — 6. 12 f. XX, 35 — 37. XXI, 6 f. 12 — 20. XXIV, 18 — 20. XXVII, 6. XXVIII, 4. 5. XXIX, 2. vgl. XXXII, 30. XXXIII, 12. 13. 22—24. XXXIV, 27. 28. XXXV, 26 f. XXXVI, 11 — 21. Aber auch in den historischen Nationalgesängen findet man denselben theokratischen Pragmatismus festgehalten; vgl. Ps. LXXVIII. CVI.

So wie hier nun jene theokratische Vergeltungsidee auf die Schicksale des ganzen Volkes und Reiches angewendet wird, ebenso anderwärts auf die Geschicke und Führungen der Individuen. Auch bei ihrer Betrachtung ließ man sich leiten von den Aussprüchen des Gesetzes, in welchen den Frommen irdische Güter verheißen waren; so z. B. dem treuen Verehrer Jehova's 2 Mos. XX, 5 f., dem Kinde, welches die Eltern ehrt, V. 12., dem Wohlthätigen, 5 Mos. XV, 10. Diese Vergeltungsidee in ihrer Anwendung auf den Einzelnen wird besonders bei den Dichtern ausgeführt, während die Propheten das Volk mehr als ein Ganzes im Auge haben und demnach ihre Verheißungen und Drohungen in Beziehung auf das ganze Volk oder doch auf den Repräsentanten desselben, den König, aussprechen. Diese Anwendung der theokratischen Vergeltungsidee auf individuelle Geschicke und Fügungen findet sich dagegen am meisten in den Psalmen, den Sprüchen und dem Hiob. Besonders wird in den Psalmen das irdische Glück des Frommen und das Unglück des Bösen von diesem Standpuncte aus dichterisch unter lieblichen Bildern ausgemalt, so im Gegensatze Ps. I. und CXII. XXXIV, 13 — 23., dagegen bloß das Glück des Frommen Ps. XCI. In den Sprüchen verbindet

Digitized by Google

sich diese Vergeltungsidee mit dem Eudämonismus; man habe, wird gelehrt, den Jehova zu ehren und redlich zu wandeln, weil man dadurch sein Glück auf Erden bereitet. Die Einsicht in diesen Zusammenhang nennen die Sprüche die Weisheit (חָכְמָה), die Verstocktheit dagegen, nach welcher man den Zusammenhang zwischen irdischem Glücke und Frömmigkeit nicht anerkennt, nennen sie Thorheit (פֶּתִי I, 22., אִוֶּלֶת V, 23.). Insofern entsprechen sich im Buche der Sprüche die Begriffe Tugend und Weisheit, Laster und Thorheit; denn das Streben gut zu handeln gilt zugleich auch als ein kluges Streben nach irdischem Glücke, das Hingeben in Laster als ein unkluges Verkennen des irdischen Vortheils. Die wichtigsten Beweisstellen hierfür sind: Spr. III, 1 — 10. X, 27. 30. XI, 8. 17. 25. 31. XII, 7. XIII, 21. 22. 25. XIV, 11. 19. XV, 6. 27. XVI, 5. 7. XIX, 5. XXII, 4. 5. XXIV, 14 — 16. Pred. VIII, 12 f. Dieselbe Ansicht ist es auch, von welcher die drei Bestreiter Hiobs ausgehen, um ihn zu überführen, daß er sich seine Leiden nothwendig durch eigne Verschuldung zugezogen haben müsse, indem ja Keiner unverschuldet leiden könne, was ihnen aber Hiob im Bewußtsein seiner Unschuld unmöglich einräumen kann. Gegen ihn wird dieser Satz nach allen Seiten hin ausgeführt, zuerst von Bildad Kap. VIII, 11 — 22., dann von Eliphas Kap. XV, 20 — 35., von Bildad wieder Kap. XVIII, 5 — 21., und von Zophar Kap. XX, 4 — 29.

§. 61.

Theodicee der Hebräer.

Die theokratisch-particularistische Ansicht der Vergeltung mußte nothwendig, wenn man das wirkliche Leben betrachtete, in Widersprüche verwickeln; denn die tägliche Erfahrung mußte nur zu häufig Beispiele darbieten, nach welchen das äußere Wohlsein nicht in Uebereinstimmung stand mit dem gesetzlichen Verhalten. Diese Widersprüche zu lösen und sich Beruhigung bei ihnen zu verschaffen, mußte daher ein Hauptgeschäft für die Weisen im Volke und für seine Denker werden. Die Voraussetzung aber, durch welche wir diese Widersprüche lösen, die Voraussetzung, daß die Vergeltung erst in einem zukünftigen

Digitized by Google

Dasein werde vollendet werden und daß der Lohn der Tugend nicht in einem Aeußeren, Sinnlichen, ihr selbst Ungleichartigen, der Glückseligkeit, sondern allein in der innern Uebereinstimmung der Seele mit sich selbst und ihrer Vereinigung mit dem göttlichen Wesen oder in einer dem Wesen der Tugend gleichartigen Seligkeit gesucht werden müsse, — konnte den Weisen unter den Hebräern sich schon deshalb nicht als mögliches Mittel darbieten, das Räthsel der Vergeltung zu lösen, weil das Gesetz die Vergeltung nicht auf ein zukünftiges Leben verwies, sondern unverkennbar theokratische Vergeltung in diesem Leben lehrte. Damit war ihnen dann auch der Standpunct bestimmt bezeichnet, welchen sie bei ihren Versuchen, den Widerspruch zu lösen, festzuhalten hatten. Je schwieriger nun von ihm aus solche Versuche waren, desto leichter bildete sich, zumal wenn eine leichtsinnige Denkart und Mangel an Religiosität hinzutrat, auch der Zweifel an der Möglichkeit der Lösung und damit der Zweifel an der Vergeltung überhaupt, welche dann einen moralischen Indifferentismus zur Folge hatte. Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt! — war der Wahlspruch dieser Indifferentisten. Der unmittelbare sinnliche Genuß galt ihnen als das einzige Reale im Leben, das Einzige, was man vom Leben wirklich und gewiß besitzet, jedes bessere Streben verlachten sie als Thorheit und Unverstand. Von der andern Seite hielten die Frommen fest an dem Glauben: wenn es dem Bösen auch noch so wohl gehe auf Erden, so werde er doch am Ende des Lebens noch seine Strafe finden und wenigstens sein Tod werde schrecklich sein; gleicherweise werde der Fromme, es gehe ihm hienieden auch noch so unglücklich, doch mit dem Ausgange des Lebens seinen Lohn finden und wenigstens in Frieden sterben. Diese Vorstellungen zeigen sich besonders Ps. XXXVII. XLIX. LXXIII. In Ps. XXXVII. wird mehr im Allgemeinen die Hoffnung ausgesprochen, daß es doch noch zuletzt so kommen werde, wie es die Theokratie verheiße, und daher der Fromme zum Vertrauen auf Jehova aufgefordert, welcher doch zuletzt auch seine Schicksale zum Besten leiten werde, (§. 3. 5. 7.). In Ps. XLIX. herrscht dagegen der leidige Trost, daß das Glück der Bösen nur kurze Zeit daure, indem sie bald fortgerafft würden (13 — 15.), während hingegen die Frommen der Todesgefahr ent-

Digitized by Google

rissen werden, (16.). Am tröstlichsten ist die Beruhigung, welche Ps. LXXIII. gewährt: von der einen Seite nämlich verweiset er auf den schrecklichen Tod des Gottlosen — als er, der Dichter, auf ihr Ende (אַחֲרִית), den Ausgang ihres Lebens, merkte, verschwanden seine Zweifel (17 — 20.); von der andern Seite aber schimmert auch schon die Hoffnung hindurch auf ein seliges Leben bei Gott, dessen sich der Fromme dereinst zu erfreuen haben werde, die dunkle Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit (24.). Die Vertröstung dagegen auf dereinstiges Eintreten der Vergeltung mit dem Ausgange des Lebens herrscht auch im Buche der Sprüche, wo auf die kurze Dauer des Lebens der Frevler (Kap. X, 25. 27. XXI, 16. XIV, 11. XII, 7.) und auf das Schreckliche ihres Todes (XI, 7. 10.) verwiesen wird. Aehnlich trösten sich die Propheten unter ihren Leiden und Verfolgungen mit der Aussicht, daß Gott ihnen doch zuletzt noch ihren Lohn ertheilen werde, Jes. L, 6 — 10. Jerem. XX, 11. 12.

Um nun aber die Leiden und das Unglück des Frommen in Uebereinstimmung zu bringen mit der im Gesetze verheißenen irdischen Vergeltung in der Theokratie, ließ man sich von einer zweifachen moralischen Voraussetzung leiten: 1) von der Voraussetzung, daß Keiner durchaus fromm sei, daß also auch Keinen die Leiden eigentlich unverdient treffen, so daß Gott als ungerecht erscheine; so Bildad Hiob XXV, 4 — 6. und das Orakel des Eliphas Kap. IV, 17 — 19. 2) daß diese Leiden moralische Endzwecke hätten oder zur Prüfung und Züchtigung (מוּסָר) verhängt werden, damit durch sie die Standhaftigkeit der Frommen geprüft und weiter ausgebildet werde, Spr. III, 11. 12. vgl. Hebr. XII, 6. 7. Jes. XLVIII, 10. Hab. I, 12. Das Bildende, welches die Strafgerichte Gottes für den Menschen haben, wird besonders schön versinnlicht in der Parabel vom Ackermann Jes. XXVIII, 24—29. Aus dieser Voraussetzung löset sich auch der Knoten in der Geschichte Hiobs nach den Relationen, welche wir jetzt mit dem Gedichte dieses Namens verbunden finden. Die drei Gegner hatten vorausgesetzt, Hiob sei schuldig, er sei ein geheimer Sünder, weil er so schrecklich leiden müsse; Hiob aber, gestützt auf das Bewußtsein seiner Unschuld, hatte geglaubt, mit Gott wegen Verhängung unverdienter Leiden rechten zu können, ob-

Digitized by Google

wohl er zugleich die Verborgenheit der göttlichen Rathschlüsse und ihre Unerforschlichkeit für den Menschen anerkannte und verehrte. Von seinen Gegnern hatte nur Eliphas sich einmal geneigt gezeigt, die Leiden als heilsame Prüfungen zu betrachten, Kap. V, 17., aber diesen Gedanken bald wieder fallen lassen gegen die gemeine Ansicht des Volkes, daß sie Büßung für eine Schuld, Strafe seien. Gewöhnlich glaubt man, daß der vierte Redner, Elihu, auf jene richtigere Ansicht der Leiden ganz vorzüglich aufmerksam mache und seine Reden daher die eigentliche Lösung der Streitfrage enthielten, wofür man die Stellen Kap. XXXIII, 14 — 30. und XXXVI, 7 — 16. als Beweise brauchen will. Aber obwohl die Leiden hier als Mittel zur Besserung, als keine zwecklosen Strafen betrachtet werden, so werden sie doch als Strafen angesehen und vorausgesetzt, daß der, welchen sie treffen, gesündigt haben müsse; vgl. Kap. XXXIII, 24. 26. XXXVI, 9. 10. Im Wesentlichen aber halten diese eingeschobenen Reden denselben Standpunct fest, von welchem aus schon der ursprüngliche Dichter die Gottheit selbst oder Eloah in den ihr beigelegten Reden Kap. XXXVIII — XLI. die Streitfrage entscheiden ließ, die Ansicht nämlich, daß der Mensch die letzten Gründe für die Vertheilung des Glücks und Unglücks hienieden nicht zu erkennen vermöge, da sie in dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes gegeben seien. Daher denn auch dem unschuldig Leidenden nichts Anders übrig bleibe, als fromme Ergebung in den unerforschlichen Willen Gottes; Vermessenheit aber sei es, wenn man die Leiden durchgängig als Strafübel betrachten und demnach den Leidenden als einen Schuldigen betrachten wolle, wie es die drei Gegner mit dem armen Dulder Hiob gemacht hatten. Daher mißbilligt denn auch Eloah ausdrücklich die von den drei Gegnern Hiobs vertheidigte theokratische Vergeltungslehre, welche sich auf diese Voraussetzung gründete, und erklärt, sie haben durch ihre Reden sich versündigt und Hiob habe weiser geredet, als sie, Kap. XLII, 7 — 9., weiser, weil er die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse anerkannte und Gottes verborgene Weisheit verehrte, Kap. IX, 2 — 10. XII, 13 ff. XXVI, 5 — 14. XXVIII, 20 — 28. XXXIX, 34. 35. XLII, 1 — 6., weil er in demüthiger Ergebung die göttliche Gnade anflehte, Kap. VI, 8 ff. VII, 16 — 21. X, 20 — 22., und

Digitized by Google

weil ihn die frohe Zuversicht des Glaubens auch unter den größten Schmerzen nicht verlassen hatte Kap. XIX, 25 — 29. Daher konnte es ihm verziehen werden, wenn er sich bisweilen von der Gewalt der Schmerzen dahin fortreißen ließ, daß er den göttlichen Rathschluß verdunkelte, wie ihm Jehova vorhält, Kap. XXXVIII, 2. und wie er selbst eingesteht Kap. XLII, 3. vgl. IX, 22 — 24. 29 — 35. X, 13. 14. Indem nun aber Hiob durch die Reden Eleoah's dahin gebracht wird, endlich selbst Kap. XLII, 2 — 6. die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse in stiller Ergebung anzuerkennen, erfolgt keine eigentliche Lösung des Räthsels; denn in den Aussprüchen Eloah's wird nur hingewiesen auf die unerforschliche Weisheit und die verborgenen Rathschlüsse Gottes, welche der Mensch nicht ergründen könne, daher er sich nicht herausnehmen dürfe, mit Gott rechten zu wollen, sondern vielmehr Demuth und Ergebung bei den unbegreiflichen Fügungen ihm gezieme. Demnach lösen sich dann auch die Klagen Hiobs zuletzt in dieser stillen Ergebung auf; er fühlt die Wahrheit dieser göttlichen Belehrungen, Kap. XLII, 2 — 6. Um nun aber in dieser Dunkelheit Licht zu schaffen, ist das Gedicht später mit historischen Abschnitten vermehrt worden, worin der Versuch gemacht wird, das Räthsel von dem theokratischen Standpuncte aus vollkommen zu lösen. Die beigefügte Geschichte Hiobs nämlich soll einmal zeigen, daß derselbe in der That ganz schuldlos gelebt und sich die Leiden nicht durch eigene Schuld zugezogen habe; für's zweite, daß die Veranlassung solche harte Leiden über einen Frommen zu verhängen, darin gelegen habe, daß Zweifel an der Probehaltigkeit seiner Frömmigkeit geäußert wurden. Daher habe Jehova die Verhängung dieser Leiden zugelassen, damit die Frömmigkeit und Tugend seines Verehrers durch die härtesten Prüfungen desto sicherer bewährt werde und desto glänzender sich kund gebe, Kap. I. II. Bedeutsam ist es, daß die Scene für diese Einwendungen gegen Hiobs Standhaftigkeit und Probehaltigkeit in die Geisterwelt verlegt wird. Der Referent scheint damit andeuten zu wollen: auch der Grund, warum grade eine Prüfung der Standhaftigkeit durch Leiden nothwendig wird, sei nicht zu erforschen, er liege in einer unsichtbaren Welt, deren Verhältnisse man nur ahnen könne. Endlich für's dritte wird dann die

Digitized by Google

göttliche Gerechtigkeit bei Verhängung so harter Prüfungen aus dem theokratischen Standpuncte gerechtfertigt; denn die Geschichte läßt dem Hiob für seine Leiden nicht bloß Ersatz, sondern gar einen doppelten Ersatz an irdischem Gute zu Theil werden, Kap. XLII, 12. vgl. I, 3. Danach also stellte sich die Vergeltung ganz dem Gesetze gemäß als eine der Frömmigkeit genau entsprechende irdische dar, mit welcher zugleich eine vollständige Schadloshaltung wegen der unverdient erduldeten Leiden verbunden war. Ebenso überließen sich die frommen Dulder unter den Exulanten der trostreichen Hoffnung, daß ihnen für ihr unverschuldetes Leiden in der Verbannung dereinst nach der baldigen Rückkehr in's Vaterland ein zweifacher Ersatz an äußeren Gütern im Lande der Verheißung zufallen werde, Jes. XL, 2. Zach. IX, 12 u. ö.

Von der andern Seite suchte man das Glück der Bösen mit der Vergeltungsidee in Uebereinstimmung zu bringen, indem man entweder es als kurz dauernd, oder doch durch die Schrecken des Todes, welche den Bösen treffen, als überwogen dachte, oder endlich die Strafe, welche ihn hätte treffen sollen, auf die Nachkommen übertrug und diese also für den Vater büßen ließ. Zu dieser letzten Vorstellung hatte eine Stelle des Gesetzes 2 Mos. XX, 5. 6. die Veranlassung gegeben, obgleich das Gesetz selbst schon dem Mißverstande, welchem jene Stelle ausgesetzt war, durch 5 Mos. XXIV, 16. entgegen zu wirken sucht; und daß man in der Vollziehung der Strafen dieser letztern Erklärung des Gesetzes folgte, bemerkt 2 Kön. XIV, 6. Auch Hiob erklärt sich einmal so, als ob er dieser Ansicht beitrete, daß doch noch die Nachkommen des Sünders die Strafen zu tragen hätten, Kap. XXVII, 13 — 15.; aber diese Auskunft beruhigt ihn nicht; das ist keine Strafe für ihn, was ein Anderer zu erdulden hat, Kap. XXI, 19 — 21. Doch am ausführlichsten widerlegt Ezechiel XVIII. und XXXIII, 10 — 20. diese Meinung, indem er den Satz durchführt, daß jeder nur für seine eigenen Sünden zu büßen habe, sowie Kap. XIV, 12 — 20. im Gegensatze, daß jeder nur um seiner eigenen Tugend und Frömmigkeit willen gerettet werde. Diese Widerlegung der herrschenden Meinung wurde nothwendig, weil dieselbe schon sittlich verderblich geworden war, wie das unter dem Volke verbreitete Sprüch-

Digitized by Google

wort Ezech. XVIII, 2. vgl. Jerem. XXXI, 29. 30. andeutet. Die Väter, sagte man, haben saure Trauben gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden. Durch diese Verschiebung des Unglücks auf die Verschuldungen der Väter konnte man aber nicht zur Anerkennung der eigenen Schuld, zur Reue und Einkehr, gelangen.

So wie nun hier der Widerspruch in der Vergeltungslehre sittlich-schädliche Irrthümer erzeugte, so leitete er von der andern Seite zum Skepticismus und Indifferentismus. Unter den Widersprüchen nämlich, welche man in der sittlichen Weltordnung bemerkte, verschwand zuletzt der Glaube an eine weise und gerechte Regierung der Welt gänzlich und es bildete sich die Vorstellung von einer völligen Zwecklosigkeit der Dinge. Von diesem Standpuncte aus liegt dann das Wesen der Weisheit (חָכְמָה) darin gegeben, daß man diese Zwecklosigkeit einsiehet und daher auch im Leben keine höheren geistigen Zwecke verfolgt; denn ein solches Streben wäre nur alsdann ein weises, wenn die Gewißheit vorhanden wäre, daß die menschliche Bestimmung sich über die Schranken dieses Lebens hinaus erstrecke; da dies aber ganz im Dunkeln liegt, so ist es weise, sich an den vollen Genuß des Augenblicks zu halten, zu essen und zu trinken und seines Lebens sich zu freuen. Eine solche epikuräische Denkart rügen bisweilen schon die Propheten; vgl. Jes. V, 18 — 20. Zeph. I, 12., besonders die Reden leichtfertiger Juden bei Mal. III, 14. 15. Wie aber auch tiefere Denker nach langen vergeblichen Nachforschungen über die Vertheilung des Glückes nnd Unglückes in der Theokratie zuletzt zu ihr hingeführt werden konnten, das zeigt auf eine merkwürdige Weise der als Koheleth oder Redner in einer jüngeren Schrift dieses Namens aufgeführte Salomo, welcher die dem weisen Könige in der spätern Volksmeinung beigelegte Denkart auszusprechen scheint. Seine Reden nämlich eröffnet er sogleich mit der trostlosen Klage, daß gar Nichts im Leben Bestand habe und zu einem eigentlichen Ziele führe, sondern alles Mühen und Streben gleich nichtig und vergeblich sei. Dies hat ihn durch lange unglückliche Erfahrung sein eigenes Streben gelehrt, denn indem er dasselbe nach und nach auf alle die Gegenstände richtete, welchen die Menschen Werth beizulegen gewohnt sind, sah er niemals irgend einen Erfolg seiner

Digitized by Google

Bestrebungen noch fand er die erwünschte Ruhe nach seinen Anstrengungen, Kap. I. II. Bei dieser Erfolglosigkeit aller seiner Mühe und Arbeit und bei der Eitelkeit oder Gehaltlosigkeit aller menschlichen Bestrebungen konnte ihn denn auch nicht der Hinblick auf das Ende dieses mühsamen Lebens beruhigen, da ihm durchaus ungewiß und verschlossen blieb, was nach dem Tode eintreten werde, Kap. III, 19 — 21., während so viel gewiß ist, daß man im Tode Alles wieder verliert, was man im Leben besaß, Kap. V, 14. 15. und Alles an denselben Ort wandert, Kap. VI, 6. Im Leben, glaubte er, sei doch mindestens noch Hoffnung vorhanden, im Tode höre auch die Hoffnung auf; Kap. IX, 4 — 6., denn alle Thätigkeit und Geistesanstrengung habe im Scheol ihr Ende Kap. IX, 10.; im Leben könne man sich doch noch des Lichtes erfreuen, mit dem Tode aber trete dichte Finsterniß ein und die Freude finde nicht mehr statt, Kap. XI, 7. 8., das Lebensprincip falle dann wieder zusammen mit seinem Urheber Kap. XII, 7. Eben so wenig könne man sich damit trösten, daß redliches Streben nach dem Guten seinen Lohn hienieden finde, da die Erfahrung zeige, daß die Guten und Bösen ein gleiches Schicksal treffe, Kap. IX, 2. 3., daß Alles unter der Herrschaft von Zeit und Zufall stehe, Kap. IX, 11., daß die Thränen der Unterdrückten keinen Tröster fänden, Kap. IV, 1., daß es dem Gerechten ergehe, als ob er Thaten des Gottlosen begangen habe, Kap. VIII, 14., daß der Weise keinen Vorzug besitze vor dem Thoren, Kap. VI, 8. Das Weiseste also sei, sich an den Genuß des Augenblickes zu halten, zu essen, zu trinken und sich der Freude zu überlassen bei mäßiger Arbeit, Kap. II, 24. VIII, 15., besonders aber die flüchtige Zeit der Jugend dem Genusse zu weihen, Kap. XI, 9. 10., denn was hernachmals eintreten werde, könne Niemand voraus ahnen, Kap. III, 22. Was man vor Augen habe, sei allein sicher, jedes entfernte Ziel des Strebens aber unsicher, Kap. VI, 9., ein solcher Genuß des Augenblickes werde von Gott selbst gebilligt, denn dies sei der Theil, welchen Gott den Menschen gegeben habe, dies seine Bestimmung, Kap. IX, 7 — 10., der Mensch habe daher das Glück der Gegenwart als ein Geschenk Gottes dankbar zu ergreifen, Kap. V, 17 — 19. er dürfe nur beim Genusse die Furcht Gottes nicht vergessen und

Digitized by Google

müsse die Gebote desselben halten, denn Gott werde einmal richten, Kap. VII, 18, VIII, 12 f. XI, 9. XII, 1. 13 f., oftmals werden auch hienieden schon die Sünder von ihm gestraft, Kap. VIII, 10. Demnach solle man nicht gar zu gottlos sein, aber auch nicht gar zu fromm; denn Beides bringe keinen Vortheil, Kap. VII, 16. 17. So gelangte also dieser Zweifler zu dem Endurtheil, daß der Lebenszweck in einem durch Gottesfurcht oder Religiosität ermäßigten und bedingten Sinnengenusse bestehe; man solle sich weder um eines vermeinten höheren Gutes willen einen wirklichen Genuß versagen, noch auch durch Missethaten die Gottheit zum Zorn reizen. Hält man dieses fest, so hat man die wahre Lebensweisheit gefaßt. Dieser Hebräer denkt sich Jehova grade wie einen irdischen Regenten, welcher nur auf die Beobachtung der Gesetze sieht; gegen diese darf man in seinen Handlungen nicht offenbar verstoßen, sonst folgt unvermeidliche Ahndung; wenn man aber die positiven Gesetze treu beachtet und den König gebührend ehret, so kann man im Uebrigen leben, wie man will, und sich dem sinnlichen Genusse hingeben; denn ein ernstliches Streben nach Weisheit und Tugend würde bei dem bestehenden politischen Verhältnisse Thorheit sein, da die Erfahrung sattsam lehrt, daß ein solches von dem Könige nicht genugsam berücksichtigt und anerkannt werden könne. Zwar kann Koheleth die Ahnung nicht ganz zurückweisen, daß doch ein höherer verborgener Zweck der Weltordnung zu Grunde liegen möge, nur daß auch der Weise diesen Zweck niemals erforschen könne, daher sich denn auch der Sterbliche in die Ordnung und Regierung Gottes nicht zu finden wisse, Kap. VIII, 17. Dadurch wird denn ein ähnliches Endergebniß, als im Gedicht Hiob, herbeigeführt und Kohelethe Reden schließen mit der besseren Erwartung, daß Gott einstmals alle Thaten, auch die verborgenen, an's Licht ziehen werde, Kap. XII, 14.

Aber diese Widersprüche in der Theokratie, wie sie wirklich war, oder in der unvollkommenen Theokratie des Staates der Hebräer führten endlich auch zu der Hoffnung einer dereinstigen vollkommenen Theokratie oder zu der Erwartung eines bevorstehenden Ideales der Theokratie, durch welches dieselben gelöst werden, indem ein vollständiger Vergeltungszustand dadurch herbeigeführt wird. Diese theokratischen Hoffnungen aber

Digitized by Google

sind um so mehr zu berücksichtigen, da sie später im Judaismus zum eigentlichen Dogma wurden und die Grundlage des Christenthums bilden, wie sie auch schon in dem Namen Christenthum angedeutet liegen.

Vierter Abschnitt.

Die Theokratie nach ihrer idealen Entwickelung in der Zukunft.

§. 62.

Quellen der theokratischen Hoffnungen.

So lange die Theokratie nicht einmal im Sinne des Gesetzgebers vollständig eingeführt war, konnte man nicht daran denken, sich ein Ideal derselben zu bilden, welches in seiner Vollendung sich über das mosaische Institut der Theokratie erhöbe. Zeigte sich auch ein theokratisches Streben, so mußte sich dies zuvörderst darauf beschränken, zuerst nur die mosaische Theokratie selbst vollständig herbeizuführen. Verwirklicht wurde dieses Institut aber eigentlich erst unter der davidischen Herrschaft, und nur unter ihr; denn schon unter Davids Sohne, Salomo, wurde die mosaische Theokratie vernachlässigt und in der Folge machte es die Trennung der beiden Reiche unmöglich, sie vollständig zu realisiren, wenn gleich einzelne Könige in Juda, besonders Hiskia und Josia, sich dafür ernstlich thätig zeigten. Man betrachtete daher späterhin das davidische Reich als Musterbild für die theokratische Herrschaft und dachte sich David als das Muster eines theokratischen Regenten. In der davidischen Regierung fand man demnach zuerst die Grundzüge gegeben zu dem Bilde einer vollkommenen Theokratie. Das Bedürfniß aber, ein solches Bild sich auszumalen, erwachte in gleichem Grade, als die großen politischen Nachtheile, welche der Verfall der Theokratie nach sich zog, besonders die, welche aus der Trennung und gegenseitigen feindseligen Stellung der beiden Reiche sich entwickelten. Unter den Königen der getrennten Reiche Juda und Israel fing man daher zuerst an, sich eine vollkommene Theokratie auszumalen und ging dabei von der davidischen Herrschaft aus.

Digitized by Google

Mit der Neigung, sich das Bild einer solchen vollständigen Theokratie zu entwerfen, verband sich sofort auch die Hoffnung, daß sie dermaleinst wirklich eintreten werde. Zu dieser Hoffnung wurde man geführt theils durch alte Verheißungen, theils durch die Noth der Gegenwart.

Die alten Verheißungen, von denen man ausging, finden sich theils im Gesetzbuche, wo besonders 3 Mos. XXVI, 3 — 13. und 5 Mos. XXVIII, 1 — 14. den reichsten Segen an die Beobachtung der theokratischen Gesetze knüpfen. Besonders sind hier folgende Züge zu beachten:

1) Es soll eine stete Fruchtbarkeit im Lande herrschen 3 Mos. XXVI, 3— 5. 5 Mos. XXVIII, 3 — 5. 12.

2) Das Volk soll den reichlichsten Ueberfluß an Allem besitzen und genießen, 3 Mos. XXVI, 10. 5 Mos. XXVIII, 11.

3) Das Volk soll höchst fruchtbar sein und die Volksmenge sich außerordentlich vermehren, 3 Mos. XXVI, 9. 5 Mos. XXVIII, 4.

4) Im Lande soll die vollkommenste Ruhe herrschen und ein dauerhafter Friede, 3 Mos. XXVI, 5. 6.

5) Das Volk soll seine Feinde vollständig besiegen und dadurch zu einer Macht und einem Ansehn gelangen, daß es von allen Völkern gefürchtet und als das erste Volk betrachtet wird, 3 Mos. XXVI, 7. 8. 5 Mos. XXVIII, 1. 7. 10. 13.

6) Gott wird seine Wohnung in Israel haben und das Volk wird des göttlichen Schutzes genießen, 3 Mos. XXVI, 11. 12. 5 Mos. XXVIII, 9.

7) Die Verehrung Jehova's wird allgemein sein unter allen Völkern und in ihrer Allgemeinheit einst in der vollkommenen Theokratie eintreten [116]).

116) Die genannten Abschnitte nämlich, mindestens der aus dem dritten B. Mosis, gehören ihrem Alter nach in die Zeiten der ersten Könige über Juda, vor Usia. Früher noch, unter David und Salomo, zeichnete die Vätersage göttliche Verheißungen an die Stammväter auf, in denen sich die Hoffnung ausspricht, daß durch Abrahams Nachkommen alle Völker würden gesegnet werden, ein Segen, welchen man von der Verbreitung der Verehrung Jehova's unter den Völkern verstand 1 Mos. XII, 3. XVIII, 18. XXII, 18. XXVI, 4. Als nämlich David seine Herrschaft siegreich bis an den Euphrat ausgedehnt hatte und Salomo mit den entferntesten Völkern in Handelsverkehr getreten war, da lag auch die Hoffnung nahe, daß durch solche theo-

Digitized by Google

Anderntheils finden sich aber diese Verheißungen auch in der davidischen Geschichte. Dem Geschlechte Davids war verheißen worden, daß Gott sich väterlich gegen dasselbe erweisen, ihm den Thron beschützen, seine Herrschaft für beständig erhalten wolle, wie dies 2 Sam. VII, 14 — 16. vgl. Ps. CXXXII, 10 — 18. deutlich ausgesprochen ist. Hierzu aber kam noch ein alter und wahrscheinlich vordavidischer Ausspruch, welcher dem davidischen Stamme oder dem Stamme Juda (vgl. 1 Chron. II, 3 — 15.) die Herrschaft für immer beilegte. In einem alten Volksliede des Jehovisten nämlich, in welchem der Stammvater Jakob seinen Segen über seine zwölf Söhne ausspricht 1 Mos. XLIX, 10. hieß es von Juda also:

Nicht weicht der Scepter von Juda,
Noch der Herrscherstab von seinen Füßen,
So lange man nach Silo kommt [117]).

Aus Verheißungen solcher Art mußte sich aber

8) die Erwartung bilden, daß diese vollständige Theokratie sich an das davidische Haus anknüpfen, oder daß ein Davidide an ihrer Spitze stehen werde. Da man aber keinen im theokratischen Sinne größeren und vollkommneren Davididen kannte, als den Stammvater des Geschlechtes, den David selbst, so dachte man sich den zukünftigen Davididen auch als einen zweiten David, oder man trug die Vorzüge, welche man an dem David bewunderte, über auf den zukünftigen Davididen.

Die Hoffnung einer vollkommenen Theokratie wurde vornämlich geweckt durch die Noth der Gegenwart. Es ist dem Menschen natürlich, sich in Zeiten des Druckes und der Noth mit einer bessern Zukunft zu trösten und sich diese mit den reizendsten Farben oder als eine idealische auszumalen. Bei den Hebräern aber war die allgemeine Lage des Volkes

kratische Könige, Nachkömmlinge Abrahams, sich die Verehrung Jehova's über alle Völker ausdehnen werde. Diese Hoffnung sprach sich aber als Verheißung aus in den Sagen von den Vätern, welche man damals zu sammeln und aufzuzeichnen anfing.

117) עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה. Daselbst nämlich war, als das vordavidische Lied entstand, noch das Heiligthum, vgl. 1 Sam. IV, 4. — Der Sinn dieser Worte ist: So lange man das Heiligthum besucht, — beständig bleibt die Herrschaft bei Juda.

Digitized by Google

seit der Trennung der Reiche niemals recht glücklich; daher überließen sie sich in diesen Zeiten um so lieber jenen tröstlichen Hoffnungen einer bessern Zeit. Das Ideal aber, welches sie sich von dieser bildeten, mußte, wenn man die eigenthümliche Richtung ihres Geistes bedenkt, nothwendig als Ideal einer irdischen Theokratie gefaßt werden. Das Symbol der Theokratie, der irdische Gottesstaat, war ihnen ja die Sache selbst geworden; dies konnten sie also auch in ihren Aussichten für die Zukunft nicht aufgeben: ein vollkommner Staat ohne israelitische Theokratie mußte ihnen unmöglich scheinen.

§. 63.

Theokratische Hoffnungen bei den Dichtern.

Wenn wir den Inhalt dieses Ideales oder die einzelnen Züge, welche ihm eigenthümlich sind, näher betrachten, so ergibt sich zunächst ein merkwürdiger Unterschied in diesen Hoffnungen bei den Dichtern und bei den Propheten. Bei den Dichtern spricht sich die Hoffnung einer vollkommenen Theokratie auch immer nur als Hoffnung, als frommer Wunsch aus, dessen Erfüllung man von Gott erwartet, während sie bei den Propheten in der Form göttlicher Verheißungen, als Orakelspruch Gottes, den er durch den Mund des Propheten verkündigt, erscheint. Dort sind diese Hoffnungen meistens allgemein und unbestimmt, und knüpfen sich nicht an das davidische Haus oder einen einzelnen Davididen: hier werden sie mit bestimmteren Zügen ausgeführt und an das Davidshaus, ja an einen einzelnen Davididen mit Bestimmtheit angeknüpft. In den ältesten Liedern der Art wird die allgemeine Hoffnung ausgesprochen, daß von Zion aus sich die Verehrung Jehova's unter den Völkern verbreiten werde Ps. **XXII, 28.** und daß Zion die allgemeine Hauptstadt für alle Völker sein werde, Ps. **LXXXVII.** (aus Hiskia's Zeit). Diese Hoffnung erhält sich auch noch in den Liedern aus der Zeit des Exils Ps. **CII, 16. 22. 23.**, wo sie sich aber natürlich mit der Hoffnung der Rückkehr aus dem Exil verbindet, Ps. **LXIX, 34 — 37. CII, 21.**, mit welcher man sich alsdann einen höchst glücklichen Zustand der Zurückgekehrten verbunden denkt, Ps. **CXLIV, 11 — 15. LXXXV, 9 — 14.** In Liedern

Digitized by Google

ferner, welche an einen bestimmten König als Huldigungsgesänge gerichtet waren, überließ man sich schon idealischen Hoffnungen von seiner Regierung, oder sprach sie doch als Schmeichelei aus, wie dies der Fall ist in den wahrscheinlich an Salomo gerichteten Liedern Ps. II. XLV. LXXII. CX. Hier spricht sich nämlich die Hoffnung aus, daß der neue König seine Herrschaft über alle Völker ausbreiten werde Ps. XLV, 17. LXXII, 8. 11., eine Hoffnung, die auch in einen göttlichen Orakelspruch gekleidet wird Ps. II, 8. 9. LX, 8 — 10.; daß der Thron des Königs ewig dauern oder seine Dynastie nicht aufhören werde Ps. XLV, 7. LXXII, 5. 17.; daß seine Regierung Glück und Segen allgemein verbreiten, gleich gerecht und milde sein werde Ps. LXXII, 3. 16. 2. 6. 7. 12 — 15.; daß er endlich königliche und Priesterwürde vereinigen werde, weil man von einer solchen Einheit aller theokratischen Gewalt das Glück des Staates erwartete Ps. CX, 4. Der König selbst trägt in diesen Huldigungsliedern die theokratischen Namen Gesalbter, Sohn Gottes, Ps. II, 2. 7., und selbst Gott (אֱלֹהִים) Ps. XLV, 7., um als Stellvertreter Gottes und als ein solcher bezeichnet zu werden, auf welchen sich die Verheißungen Gottes für das davidische Geschlecht beziehen. Nirgends dagegen verräth sich in den Liedern dieser Art auch nur die leiseste Spur, daß dieses Alles von einem noch zu erwartenden Könige zu verstehen sei. Die Rede richtet sich überall unmittelbar an einen schon gegenwärtigen König, welchen der Dichter bestimmt vor Augen hatte, welcher die Regierung schon angetreten hatte. Man kann mit diesen Liedern am treffendsten die Hoffnungen vergleichen, welche Jesaja späterhin über die Regierung Hiskia's ausspricht Jes. XXXII, 1 — 8., überhaupt scheinen jene früheren Huldigungsgesänge späterhin den Propheten als Muster gedient zu haben, nach welchen sie sich das Ideal des zukünftigen Davididen ausschmückten.

§. 64.

Theokratische Hoffnungen bei Joel, Amos, Hosea und Micha.

Aehnliche allgemeine und unbestimmte Hoffnungen, als wir sie bei den Dichtern vorfanden, zeigen sich auch in den Orakeln der ältesten Propheten.

Digitized by Google

Bei Joel haben sie schon einen reinen geistigen Charakter gewonnen, er verheißt eine Zukunft, in welcher die göttliche Offenbarung allgemein sein wird oder in welcher alle Israeliten Vertraute der Gottheit und Gottbegeisterte sein werden, Kap. III, 1. 2. Daran schließt sich jedoch die sinnliche Erwartung eines großen göttlichen Strafgerichtes über die Nationalfeinde im Thale Josaphat (Thal des Gottesgerichts) Kap. III, 7 — 22. 24. 26. (IV, 2 — 17. 19. 21.), worauf dann Jerusalem heilig (קֹדֶשׁ) d. h. unverletzlich sein werde, so daß Fremdlinge (זָרִים) es nicht mehr betreten, Kap. III, 22. (IV, 17.). Mit diesem politischen verbindet sich dann das größte physische Glück, reiche Fruchtbarkeit und Ueberfluß an äußeren Gütern, Kap. III, 23 — 26. (IV, 18 — 21.). Die sinnlichen Züge im Gemälde können aus dem Segen des Gesetzes hergeleitet werden, vgl. §. 62. Nr. 1. 5. 6.

Amos, der sich dem Zeitalter nach zunächst an Joel anschließt, endigt eine Reihe von Rügen und Drohungen über beide Reiche mit solchen hoffnungsvollen Verheißungen, aber die Erfüllung derselben läßt er bedingt sein durch eine vorhergegangene sittliche Reinigung des Volkes vermittelst läuternder Strafgerichte, Kap. IX, 8 — 10. Wenn er daran aber die Hoffnungen anknüpft von Besiegung der Nationalfeinde und von großer Fruchtbarkeit des Landes, V. 12. 13., so hat er dieselben wieder aus dem Segen des Gesetzes geschöpft, woher auch mittelbar seine Erwartung einer Rückkehr der Gefangenen Israels, V. 14. 15., geflossen zu sein scheint. Eine eigentliche Gefangenschaft (שְׁבוּת) und Wegführung des ganzen Volkes Israel war zu seiner Zeit noch nicht eingetreten, obgleich in den Kriegen der Könige Israels und Juda's häufig Gefangene gemacht und von den Feinden hart behandelt worden waren, worüber schon Joel III, 11. (IV, 6.) klagte. Aber schon der Fluch des Gesetzes hatte eine Zerstreuung des ganzen Volkes unter die Ausländer als Strafe angedrohet, 3 Mos. XXVI, 33. 5 Mos. XXVIII, 64. Es ist willkürlich, diese Stellen des Gesetzes erst nach wirklich erfolgter Zerstreuung des Volkes oder post eventum zu setzen; denn sie nöthigen zu der Voraussetzung, daß dergleichen Nationalunfälle bereits in der Erfahrung gegeben lägen, eben so wenig, als die in demselben Abschnitte angedrohten Landplagen voraussetzen lassen, daß alle

Digitized by Google

solche Landschäden schon wirklich und in demselben Grade eingetreten waren; sie stehen vielmehr beispielsweise aufgeführt und werden daher frei gewählt aus solchen Calamitäten, an denen jene Gegenden vorzüglich häufig leiden: Dürre, Hungersnoth, Pest, Aussatz, Raubthiere, Heuschrecken. So ist nun auch die angedrohte Verbannung geflossen aus der damaligen asiatischen Kriegssitte, überwundene Völker in andere Wohnorte zu versetzen. Amos hatte demselben Ausspruche des Gesetzes gemäß schon früher Kap. IX, 9. eine Zerstreuung Israels unter die Völker als Strafe gedroht: „Wie man Korn ausschwenkt, so soll Israel über die Völker ausgeschwenkt werden.“ Sollte an eine solche Drohung die Hoffnung einer Wiederherstellung der Theokratie sich anschließen, so mußte auch die Rückkehr aus dem Exil nothwendig einen Zug in derselben bilden. Endlich knüpft unser Prophet diese Hoffnung schon an eine Wiederherstellung des davidischen Geschlechts an, Kap. IX, 11. Zu dieser Zeit wird Gott wiederherstellen die gefallene Hütte Davids, (סֻכַּת דָּוִיד הַנֹּפֶלֶת, das gefallene davidische Haus, welches wegen seiner damaligen Niedrigkeit eine Hütte heißt) und er wird es wieder aufbauen, wie in den Tagen der Vorzeit (כִּימֵי עוֹלָם). Dieser Zug in dem Gemälde ergab sich aus den göttlichen Verheißungen, welche David für sein Geschlecht empfangen hatte, vgl. §. 62. Nr. 8.

Hosea läßt seine Hoffnungen der Wiederherstellung einer Theokratie bedingt werden durch die Rückkehr des Volkes zur Frömmigkeit oder zum mosaischen Monotheismus, Kap. II, 16. 17. (bildliche Rückkehr zur ehelichen Treue gegen Jehova) Kap. XIV, 2 — 5. Die neue idealische Theokratie selbst aber zeigt sich

1) In dem Genuße des göttlichen Schutzes und der göttlichen Liebe, Kap. II, 19. 20. 23. XIV, 5. (vgl. §. 62. Nr. 6.).

2) In der Heimkehr des Volkes aus der Verbannung ins Vaterland, wobei Bilder aus der Befreiung von Aegypten zu Grunde liegen, Kap. II, 14. 15. XI, 10. 11. Auch er hatte, wie Amos, zuvor eine solche Zerstreuung unter die Völker angedroht, Kap. IX, 3. X, 10. XI, 5. Als Länder der Verbannung werden die beiden damals mächtigsten Nachbarstaaten, Assyrien und Aegypten, genannt.

Digitized by Google

3) In der Vereinigung der beiden Reiche Juda und Israel zu einem Reiche unter einem gemeinschaftlichen Könige, (רֹאשׁ אֶחָד) Kap. II, 2. Die Trennung des Reiches, welche so viel Unheil mit sich führte, war nämlich dem Salomo als göttliche Strafe gedroht worden für seine Abgötterei 1 Kön. XI, 11 — 13.; in den Zeiten der Wiederherstellung, wo die göttlichen Strafen überhaupt wegfallen, kann also diese Trennung nicht wieder eintreten.

4) In Unterwerfung des gesammten Volkes unter die Herrschaft der davidischen Familie, Kap. III, 5. Unbestimmt wird hier das davidische Haus genannt, noch nicht ein einzelner Davidide.

5) In Ruhe, Sicherheit und vollkommenem Frieden im Lande, Kap. II, 18. (vgl. §. 62. Nr. 4.).

6) In großer Vermehrung und Fruchtbarkeit des Volkes, Kap. XIV, 6 — 8. (§. 62. Nr. 3.).

Besonders merkwürdig sind die Züge zu dem Ideale der Theokratie bei Micha. Denn bei ihm erscheinen sie nicht nur erweitert und vervollständigt, sondern auch bestimmter gefaßt. Micha schildert sowohl das theokratische Reich ausführlich und mit höchst idealischen Zügen, als auch den König dieses idealischen Reiches. — A) Die Aeußerungen anlangend, welche das neue vollkommene Gottesreich im Allgemeinen zeichnen, so läßt Micha den Eintritt desselben vorbereitet werden durch eine allgemeine Sündenvergebung oder eine vollständige Amnestie des theokratischen Königs, Jehova, Kap. VII, 18. 19. Darauf beginnt das Reich

1) Mit einer vollständigen Vereinigung aller zerstreuten Israeliten, Kap. IV, 6. 7. 12. und Vereinigung derselben zu einem Volke Kap. II, 12. Damit ist

2) verbunden die Befreiung aus der Gefangenschaft, Kap. IV, 10. Aus dem fernen Lande (מֵאֶרֶץ רְחוֹקָה), aus Babel waren damals die Gesandten zum Hiskia gekommen Jes. XXXIX, 3., dieser hatte vor ihnen mit seinen Schätzen groß gethan und deshalb ließ ihm Gott durch den Propheten Jesaja die Auswanderung seiner Schätze und Nachkommen nach eben diesem Babel androhen, V. 6. 7. Nehmen wir diese historischen Data zusammen, so hat die frühe Erwähnung einer Auswanderung nach Babel bei Micha nichts Unerklärliches.

Digitized by Google

3) Diese Rückkehr in's Vaterland erfolgt im Triumphzuge unter Anführung Jehova's, Micha II, 13. IV, 13., sie ist ein Wunder, wie der Auszug aus Aegypten, Kap. VII, 15., mit ihr wird

4) die alte zionitische Herrschaft wiederhergestellt, Kap. IV, 8. und

5) von Zion aus verbreitet sich dann die Verehrung Jehova's unter allen Völkern. Jehova's Wort gehet von Zion aus und sein Gesetz (תּוֹרַת יְהוָה) richtet die Völker Kap. IV, 1 — 3.[118]), die an jener siegreichen Heimkehr Israels die Macht seines Gottes erkannt haben, Kap. VII, 16. 17. Sodann

6) wird sich von Zion aus unter allen Völkern Friede verbreiten und eine Zeit des allgemeinen Friedens eintreten, in welcher der Krieg überhaupt ein Ende nimmt, Kap. IV, 3. 4. Hier also eine idealische Erweiterung dessen, was der Segen des Gesetzes bloß auf das Land der Verheißung beschränkt hatte, (§. 62. Nr. 4.). Endlich

7) diese neue Theokratie wird niemals aufhören, ihre Dauer wird ewig sein, Jehova wird über Zion herrschen in Ewigkeit (עַד עוֹלָם) Kap. IV, 7.

Eben so bestimmt zeichnet Micha nun auch B) den Herrscher (מוֹשֵׁל) Kap. V, 1. in dieser vollendeten Theokratie, dessen Züge auch hier genau zu sondern sind:

1) Er wird geboren im judäischen Bethlehem, בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה Kap. V, 1.[119]), hat also seinen Ursprung von demselben unansehnlichen Orte, wie David 1 Sam. XVI, 1. Die Unansehnlichkeit dieses Ortes wird bezeichnet, wenn es heißt, er sei zu klein, um unter den Chiliaden (אַלְפֵי) von Juda zu stehen. Nach Chiliaden war nämlich das Volk abgetheilt 2 Mos. XVIII, 21., Bethlehem aber war zu klein, um eine Chiliade stellen zu können.

118) Dieses Orakel findet sich mit denselben Worten auch Jes. II, 1 — 4. und es wird daher wahrscheinlich, daß es der Ausspruch eines älteren Propheten sei, welchen beide Zeitgenossen benutzten; Jesaja wenigstens benutzt auch sonst ältere Orakelsprüche, wie er dies selbst bei dem Orakel gegen Moab bemerkt, Kap. XVI, 13.

119) Durch den Zusatz אֶפְרָתָה ward es unterschieden von dem sebulonischen Bethlehem Jos. XIX, 15.

Digitized by Google

2) Sein Geschlecht (מוֹצָאוֹתָיו) stammt aus dem hohen Alterthume (מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם) her Kap. V, 1.; man wußte nämlich das davidische Geschlecht bis auf Juda und durch diesen sodann bis auf Adam zurückzuleiten, wie die Geschlechtstafel 1 Chron. I. II, 1 — 15. zeigt.

3) Erscheinen wird er zur Zeit, wo die Gebärerinn gebiert (עֵת יוֹלֵדָה יָלָדָה) Kap. V, 2. Hier scheint etwas Ausgezeichnetes, Ungewöhnliches in die Geburt selbst gelegt werden zu sollen, weshalb sie durch eine geheimnißvolle Formel bezeichnet wird. Deutlicher wird sich dieser Zug bei dem Zeitgenossen Jesaja VII, 14. entwickeln lassen, wo er mit größerer Bestimmtheit hervortritt.

4) Er wird sein Volk mit göttlicher Kraft und Majestät weiden d. i. regieren, und dies wird unter ihm sicher wohnen, Kap. V, 3. Hier also findet sich schon Beilegung göttlicher Prädicate; auch das bildliche weiden für regieren ist bemerkenswerth, weil daraus bei einem späteren Propheten die Schilderung dieses zukünftigen Davididen unter dem Bilde eines guten Hirten herfließt.

5) Er wird seine Herrschaft bis an die Enden der Erde oder über alle Welt ausdehnen, עַד אַפְסֵי אֶרֶץ Kap. V, 3.

6) Unter ihm wird Friede herrschen, וְהָיָה זֶה שָׁלוֹם Kap. V, 4., so daß man keine Rosse und Wagen, keine Städte und Festen mehr braucht, V. 9. 10.

7) Er zieht als Sieger (פֹּרֵץ Mauernzerbrecher) vor den Heimkehrenden her Kap. II, 13., und besonders werden die Assyrer völlig unter ihm geschlagen Kap. V, 4. 5.; aber Israel wird auch über alle andern Völker herrschen, es wird unter den Völkern sein, was der Löwe unter den wilden Thieren d. i. der Erste, der Mächtigste V. 7. 8.

Micha bezeichnet diesen Davididen Kap. V, 1. mit dem unbestimmten Namen מוֹשֵׁל Herrscher; aber Kap. II, 13. nennt er ihn מֶלֶךְ, König. Vergleichen wir damit Kap. IV, 8., wo bestimmt von einer Wiederherstellung des Königthums (מַמְלָכָה) die Rede ist, so müssen wir annehmen, daß er den Herrscher in der neuen Theokratie mit der königlichen Gewalt bekleidet wissen wollte.

Digitized by Google

§. 65.

Theokratische Hoffnungen in den ächten Schriften des Jesaja.

An Micha schließen sich sowohl der Zeit, als der Aehnlichkeit nach zunächst die in den ächt Jesajanischen Weissagungen vorkommenden Züge zum Ideale der Theokratie. Die hierher gehörigen Weissagungen fallen aber in die spätere Zeit seiner prophetischen Thätigkeit, oder unter Ahas und Hiskia. Sie haben theils das ideale Reich, theils die Person des idealen Königs zum Gegenstande und wir betrachten sie in diesen beiden Beziehungen abgesondert.

I) Ideal des theokratischen Reiches. Die Gemälde dieser Art entwickeln sich bei Jesaja an den merkwürdigsten politischen Veränderungen, welche in die Zeit seines prophetischen Lehramtes fallen, und man sieht deutlich, wie diese dazu beitragen, daß nach und nach neue Züge in die Zeichnung desselben hineinkommen. Wir müssen sie deshalb nach der Zeitfolge ordnen. Der älteste Ausspruch dieser Art in den ersten Jahren des Ahas eröffnet sich Kap. II, 2 — 4. mit demselben Orakel, welches sich auch Micha IV, 1 — 3. vorfindet (vgl. §. 64. Anm. 118). Die hier ausgesprochenen idealen Hoffnungen können jedoch nach unserm Propheten nur alsdann in Erfüllung gehen, wenn zuvor eine Reinigung des Volkes von seinen Sünden erfolgt ist. Die Nothwendigkeit derselben wird daher zunächst gezeigt an einem Gemälde der herrschenden Sittenlosigkeit, der Irreligiosität, der innern Zerrüttung des Staates, dessen einzelne Züge am meisten den ersten Regierungsjahren des Ahas zu entsprechen scheinen Kap. II, 5 — IV, 1. Nachdem alsdann durch diese göttliche Läuterung die Sünder vertilgt worden, Kap. IV, 4. und nur ein Ueberrest frommer Israeliten geblieben ist, wird dieser als ein Sproß Jehova's (צֶמַח יְהוָה), des Landes Frucht (פְּרִי הָאָרֶץ), herrlich aufblühen Kap. IV, 2., die neuen Staatsbürger werden heilig sein, V. 3. und die Symbole des göttlichen Schutzes, die Wolke Gottes und die nächtliche Feuersäule, werden wiederum auf den Heiligthümern ruhen, Gott wird seinem Volke eine Zuflucht sein V. 6. In diesem prophetischen Gemälde spricht sich nur die allgemeine Hoffnung aus, daß mit der Bes-

Digitized by Google

serung des Volkes sich auch das Verhältniß Gottes zu demselben ändere, so daß sich das gebesserte Volk von Neuem der göttlichen Wohlthaten, wie sie einst den Vätern in der Wüste zu Theil wurden, werde zu erfreuen haben. — Bald darauf erzeugte ein drohender Einfall der verbündeten Könige von Israel und Syrien in das Reich Juda die Hoffnung bei dem Propheten, daß die ideale Theokratie jetzt unmittelbar eintreten und die volle Befreiung von den Feinden oder die Erlösung herbeiführen werde. Dadurch wird der Ausspruch über Juda herbeigeführt, welcher sich Kap. VIII, 23 — IX, 4. findet. Wir haben es aus diesem Verhältniß zu erklären, daß der Blick des Propheten sich zuerst auf die Stämme Sebulon und Naphthali, einen Theil von Galiläa, richtet. Diese Stämme nämlich, an den Nordgränzen gelegen, hatten am meisten von den Einfällen der Barbaren zu erdulden gehabt, sie waren der Vermischung mit ihnen und, was eine Folge davon war, der Abgötterei am meisten ausgesetzt gewesen; daher kam es, daß sie bei den übrigen Juden als ein halbes Heidenvolk wenig geachtet wurden. Am schlimmsten aber war es ihnen grade damals ergangen; denn unter Pekach hatte der Assyrer Tiglath Pileser diese Gegenden verheert und die meisten Einwohner gefangen fortgeführt, 2 Kön. XV, 29. Daher läßt nun unser Prophet den Trost der bessern Theokratie gerade diesem unglücklichen und verachteten Theile des Volkes vor Allen zu Gute kommen. Sebulon und Naphthali, das Volk des Druckes und der Verachtung, das Volk, welches im tiefsten Dunkel des Elendes schmachtet, wird das Licht oder Heil der bessern Zukunft vornämlich schauen; selbst die geringsten, niedrigsten Classen des Volkes, will der Prophet andeuten, werden alsdann hochgeehrt sein, Kap. VIII, 23. IX, 1. Allgemeiner, wie wir sie schon bei den frühern Propheten und aus dem Segen des Gesetzes kennen gelernt haben, wird die Verheißung Kap. IX, 2 — 4. In das sechste Jahr des Hiskia fiel die Zerstörung des Reiches Israel und das Exil seiner Einwohner. Jesaja betrauert den Fall des Schwesterstaates in einer Reihe von Liedern Kap. XXIV — XXVIII., benutzt ihn aber zugleich zur Warnung für den noch übrigen Staat Juda; jedoch mitten in der Trauer richtet er sich wieder auf durch die Hoffnung der besseren Zeit; dereinst wird Jehova die

Digitized by Google

Zerstreuten wieder versammeln aus Assyrien (er wird sie herausklopfen, wie man Getreide auskklopft) und dann werden alle Völker ihn zu Jerusalem verehren, Kap. XXVII, 12. 13. Hier hält sich die Hoffnung ganz allgemein; es sind nur die ersten unbestimmten Züge der besseren, frommen Zeit, welche hervortreten.

Zu großen theokratischen Hoffnungen berechtigte zunächst die wunderbare Errettung Jerusalems von dem Angriffe des Assyrers Sanherib im vierzehnten Jahre des Hiskia. Wirklich verbindet auch Jesaja mit der Ankündigung dieser Errettung Kap. X, 28 — 34. unmittelbar die Erwartung, daß nun die bessere Zeit eintreten werde. Dieselbe wird aber Kap. XI. ausgemalt als ein durchaus idealischer Zustand, eine goldene Zeit der Unschuld und des Friedens; die Feindschaft verschwindet alsdann aus der Natur überhaupt, das Raubthier raubet nicht mehr, die Schlange vergiftet nicht mehr, Keiner übt mehr Böses aus, es gibt nichts Schädliches mehr, und Gotteserkenntniß in reichster Fülle ist allverbreitet im heiligen Lande, V. 6 — 9. Natürlich muß alsdann auch die alte Feindschaft der beiden Reiche, die Eifersucht Ephraim's und Juda's ein Ende nehmen, V. 13.; die Zerstreuten vereinigen sich, Jehova selbst bahnt ihnen den Weg, wie bei dem Auszuge aus Aegypten V. 15. 16., vereinigt greifen sie ihre Feinde an; Philisthäer, Edomiter, Moabiter und Ammoniter müssen ihnen dienstbar sein, V. 14.

Wahrscheinlich in dieselbe Zeit und veranlaßt durch eine verunglückte Unternehmung Sanheribs auf Aegypten fällt die Weissagung über Aegypten Kap. XIX. Auch diese merkwürdige Befreiung weckt bei den Propheten große theokratische Erwartungen, denn nur durch die Dazwischenkunft Jehova's sind nach V. 20. 22. die Aegypter befreit worden. Dies erkennend werden sie sich zur Verehrung Jehova's wenden und zwar werden zuerst fünf Städte Aegyptens, unter welchen die eine den bedeutungsvollen Namen Stadt der Errettung (עִיר הַהֶרֶס) trägt, „eine Sprache reden wie die Einwohner Canaans, und schwören bei Jehova" V. 18. Ein Denkmal der göttlichen Befreiung wird dann an der Gränze Aegyptens aufgerichtet, V. 20. Von ihnen aus verbreitet sich die Verehrung allgemeiner, ganz Aegypten und Assyrien bringen Jehova Ge-

Digitized by Google

schenke. So werden nun jene Ausländer gleichfalls Jehova's Volk (עַמִּי), das Werk seiner Hände, und seiner Segnungen theilhaftig, V. 23 — 25. Hier wird also eine idealisch theokratische Hoffnung an eine bestimmte Thatsache angeknüpft und aus ihr mit völliger Sicherheit hergeleitet. Als Juden in der Folge den Tempel zu Leontopolis in Aegypten errichteten, und in Alexandrien übermächtig geworden waren, da schauten sie die Erfüllung dieser prophetischen Verkündigung nach Joseph. Archaeol. XIII, 3, 1 — 3.

Weit allgemeiner und unbestimmter dagegen halten sich zwei andere Aussprüche, welche in diese Zeit fallen, nämlich Kap. XXIX, 18 — 24. und XXX, 18 — 26. Diese geben nur eine Umarbeitung vom Segen des Gesetzes und bewegen sich in eben so allgemeinen Schilderungen. Das Volk, heißt es, werde sich noch einmal ändern, es werde verständig werden, Kap. XXIX, 18. 24. den Jehova verehren, V. 23. und die Götzen wegwerfen, Kap. XXX, 22., dann werde Jehova die Feinde und die Bösen im Volke vertilgen, Kap. XXIX, 20. 21. sein Volk wieder zu Ehren bringen, V. 22. wieder gnädig gegen dasselbe sein, Kap. XXX, 18 — 20. und insbesondere den Armen und Bedrängten Hülfe verschaffen Kap. XXIX, 19.; er werde dem Volke Lehrer senden, welche es auf den rechten Weg leiten, Kap. XXX, 20. 21. er werde seinen Acker und seine Heerde segnen, V. 23. 24. und das Land reichlich tränken durch Regen und Ströme, V. 23. 25. der Mond und die Sonne werden dann dem Volke in siebenfacher Herrlichkeit erglänzen, V. 26. Hierin liegt bloß der allgemeine Gedanke, welchen auch der Segen des Gesetzes ausspricht: das Volk werde fromm und tugendhaft, so wird es ein unaussprechliches Glück genießen!

In dem letzten Ausspruche dieser Art Kap. XXXII, 15 — 20. bilden das Eintreten großer Fruchtbarkeit des Landes (Verwandlung der Wüste zum Lustgarten), Gerechtigkeit, Friede und Sicherheit die bekannten Züge der theokratischen Zukunft, und diese sind, wie gewöhnlich, mit dem Untergange der Feinde, welcher hier (V. 19.) etwas dunkel und räthselhaft angedeutet wird, verbunden. Aber zu bemerken ist es, daß hier diese Zeit als eine solche bezeichnet wird, wo sich der Geist aus der Höhe

Digitized by Google

ergießen werde, V. 15.[120]). Wir treffen also hier wieder, wie bei Joel, die religiöse Begeisterung an als Zug im Gemälde der theokratischen Zukunft.

Nehmen wir nun zusammen, was dem Jesaja in allen diesen Schilderungen des theokratischen Ideals eigenthümlich ist, so liegt dasselbe:

1) In einer dichterischen Erweiterung der bekannten Züge. Hierher müssen Kap. XI, 6—9. XXX, 18—26. XXXII, 15 — 20. gezogen werden, wo das Eigenthümliche nur in den neuen Bildern liegt, welche der Prophet ausführt.

2) In der historischen Anknüpfung dieser Hoffnungen. Daraus nämlich fließen als bestimmte neue Züge: a) daß Sebulon und Naphthali in der neuen Theokratie ganz vorzüglich begünstigt werden sollen, Kap. VIII, 23. IX, 1. b) daß Aegypten und Assyrien bekehrt werden sollen, Kap. XIX, 18 — 25.

II) Das theokratische Königsideal wird von Jesaja mit aller Majestät eines göttlichen Wesens ausgestattet, obwohl auch ihm der zukünftige König ein Davidide ist, ein Sprößling (חֹטֶר), Zweig (נֵצֶר) aus dem Stamme Isai's, Kap. XI, 1., wie bei Micha. Die Person desselben verherrlicht er vornämlich in den Abschnitten Kap. IX, 5. 6. XI, 1 — 5. 10 — 12. In der ersten Stelle erschöpft sich der Prophet in ehrenvollen Beinamen desselben, er nennt ihn einen Wunderbaren (פֶּלֶא, ein Name, welchen Richt. XIII, 18. 19. ein göttlicher Abgesandter trägt), einen Rathgeber (יוֹעֵץ), einen Vater der Ewigkeit (אֲבִי־עַד) d. i. einen Ewigen, einen göttlichen Helden (אֵל גִּבּוֹר), einen Friedensfürsten (שַׂר שָׁלוֹם); er sitzt auf dem Throne Davids (כִּסֵּא דָוִד), herrscht über sein Reich (עַל מַמְלַכְתּוֹ), vermehrt es ohne Ende und schützt es für immer, denn sein Reich währet ewig, Friede wohnet in demselben und es wird beglückt durch Gerechtigkeit. In der andern Stelle läßt er aber den Gottesgeist auf das vollständigste auf ihn herabkommen und ihn mit Tugenden aller Art erfüllen, so daß er ein Musterbild aller Vortrefflichkeit und Frömmigkeit wird. Sodann aber wird er geschildert als

[120]) מָרוֹם ist hier die Himmelshöhe, und der Geist aus der Höhe s. v. a. רוּחַ אֱלֹהִים, der Gottesgeist.

Digitized by Google

ein Panier (נֵס) für die Völker, um welches sich diese überhaupt und die zerstreuten Israeliten insbesondere versammeln werden.

Streitig ist die Frage, ob Jesaja dem zukünftigen Könige das Merkmal einer wunderbaren Geburt, welches schon Micha andeutete, beigelegt habe? Man beruft sich dafür auf Kap. VII, 14., wo der Prophet, um dem Ahas ein Wahrzeichen für die nahe bevorstehende Errettung des Landes von der syrisch-israelitischen Invasion zu geben, darauf verweist, daß eine schwangere עַלְמָה einen Sohn gebären und ihn Immanuel (mit uns ist Gott) nennen werde, weil das Land, noch ehe der Knabe zu dem Vermögen verständiger Unterscheidung gelangt sei, also in wenigen Jahren, von seinen gegenwärtigen Feinden werde befreit werden. Daß aber dieser Immanuel dieselbe Person sei mit dem erwarteten Davididen, liegt in dem Zusammenhange nicht angedeutet, vielmehr streitet dagegen, daß der Prophet auch noch nach der Geburt des Immanuel mit einer neuen, noch härteren Invasion durch die Assyrer droht Kap. VII, 18 f. Denn wäre mit dem Immanuel der theokratische Davidide des Messias geboren worden, so würde auch mit seinem Erscheinen die Noth des Landes ein Ende genommen haben. Zwar beruft man sich darauf, daß Kap. VIII, 8. dieser Immanuel als Herrscher dargestellt werde, indem dort Juda das Land des Immanuel d. i. das Land, welches er beherrscht, genannt werde: allein אֶרֶץ ist hier s. v. a. מוֹלֶדֶת, Vaterland[121]) und die Stelle sagt bloß, daß die Feinde das Vaterland dieses symbolisch bezeichneten Kindes überschwemmen würden. Eben so zweifelhaft ist ferner, ob hier das Wunder einer jungfräulichen Geburt angekündigt werde. Der Ausdruck הָעַלְמָה, ἡ παρθένος führt nämlich weder der Ableitung, noch auch dem Sprachgebrauche nach auf jungfräuliche Beschaffenheit des Leibes, welche vielmehr durch בְּתוּלָה angedeutet wird. Zwar erinnert man, daß doch der Prophet ein Wunder (אוֹת V. 11.) angekündigt habe: aber אוֹת bezeichnet, wie schon früher erwiesen worden ist, nicht immer ein Wunder, sondern oft auch prophetisches Wahrzeichen, an welchem man bei dem Eintreten einer geweissagten Begebenheit sich die

121) Vgl. Gesenius' Commentar z. d. St.

Digitized by Google

frühere Weissagung zurückrufen soll. Ein solches aber war hier gegeben in dem symbolischen, auf die geweissagte Befreiung des Landes hindeutenden Namen des Kindes. Wenn endlich Matth. I, 22. 23. die Stelle auf die Geburt Jesu anwendet, so will er nicht sagen, daß Jesaja mit der παρθένος die Maria gemeint habe, sondern nur, daß hier ein ähnliches Wahrzeichen, als Jesaja in der Vorzeit verkündigte, eingetreten sei; denn auch hier war eine παρθένος, wenn gleich in einem andern, und eigentlichen Sinne, welche das Kind gebar, und es erhielt auch dieses Kind den symbolischen, auf Befreiung, Erlösung, wenn gleich wiederum in einem andern geistigen Sinne hindeutenden Namen Jesus d. i. σωτήρ.

§. 66.

Theokratische Hoffnungen bei Zephanja und Jeremia.

Der nächste Prophet, bei welchem wir das Ideal der Theokratie ausgeführt finden, ist der in der früheren Zeit des Josia lebende Zephanja. Sein theokratisches Ideal Kap. III, 9 — 20. hält sich eben so allgemein, als das des Joel und steht diesem an Reinheit und Geistigkeit der Vorstellungen nicht nach. An das davidische Haus, an einen einzelnen Davididen knüpft er diese neue Theokratie nicht an, sondern Jehova selbst ist alsdann König (מֶלֶךְ) in Israel V. 15. 17.; bedingt ist sie ihm durch vorhergehende läuternde Strafgerichte V. 7. 8. (wie bei Amos), durch die Ausscheidung der Bösen im Volke V. 11. (wie bei Jesaja), und durch die alsdann erfolgende Aufhebung der Strafgerichte und allgemeine Sündenvergebung V. 11. 13. (wie bei Micha). Sie zeigt sich:

1) In einer reinen Verehrung Jehova's unter allen Völkern, V. 9. Jehova wird alsdann den Völkern reine Lippen (שְׂפָה בְרוּרָה) verschaffen d. h. Lippen, welche nicht durch profane Reden entweiht werden, welche im Worte eine religiöse Weihe verrathen; unrein heißt im Gegensatz die Lippe, welcher es an dieser Weihe fehlt Jes. VI, 5.

2) Wiedervereinigung der zerstreuten Juden aus den entlegensten Gegenden V. 10. 18. 19. 20. (vgl. Amos Nr. 3.).

3) Entfernung und Besiegung der Feinde V. 15. 19.

4) Wiederherstellung des Cultus zu Jerusalem. Dies liegt

Digitized by Google

in den Worten V. 18.: die Trauernden über (die Einstellung deiner) Versammlungen (nämlich zur Festfeier in Jerusalem) versammle ich.

5) Die moralisch-religiöse Beschaffenheit der neuen theokratischen Bürger malt Zephanja bestimmter, als die frühern Propheten, aus. Die Bürger des neuen Reiches haben den Nationalstolz abgelegt, sie verrathen keine übermüthige Zuversicht V. 11., sondern zeichnen sich aus durch Demuth V. 12., durch Redlichkeit und Wahrhaftigkeit V. 13.

6) Das Volk wird hochgeehrt sein unter allen Völkern, sein Ruhm und Preis wird sich allgemein verbreiten V. 19. 20.

Der nächste Zeitgenosse des Zephanja, und nur um Weniges jünger, ist Jeremia. Seine Wirksamkeit erstreckt sich durch eine traurige Zeit hindurch. Von Josia an sieht er, wie unter den letzten Königen das schwache Reich unaufhaltsam seinem Untergange entgegen eilt; er ist noch Zeuge der Zerstörung Jerusalems und des Exils seiner Bewohner, obwohl er selbst in Palästina zurückgelassen wird. Diese Strafen hatte er oft in seinen Weissagungen gedroht, aber man hatte ihn nicht hören wollen; was er nun von seinen Zeitgenossen vergebens gehofft hatte, die Rückkehr zu Jehova und sittliche Strenge, das hoffte er von ihren nächsten Nachkommen; diese — weissagt er, — werden endlich anerkennen, daß nur Treue gegen Jehova Heil bringe, sie werden sich bekehren und Jehova wird ihnen alsdann wieder gnädig sein. Unter diesen Voraussetzungen hoffte er auch eine Rückkehr derselben aus dem Exil, eine Wiedervereinigung des zerstreuten Volkes im Vaterlande. Von dieser Rückkehr redet er oft; vgl. Kap. III, 14. IV, 1. XXX, 2. 3. 8. 18 — 22. XXXI. XXXIII. XLVI, 27. 28.; daß er sie auf das Bestimmteste erwartet, deutet er durch den symbolischen Kauf eines Ackers an Kap. XXXII.; er gibt sogar einen Zeitraum von siebenzig Jahren an, nach dessen Ablauf sie erfolgen werde, Kap. XXV, 11 — 14. XXIX, 10 — 15. vgl. 1 Chron. XXXVI, 21.[122]). Zuvor jedoch muß ein allgemeines göttliches Strafgericht verhängt werden zur Läuterung über alle Völker, über

[122]) Grade so bestimmt eine dem Jesaja beigelegte, aber in Jeremia's Zeit gehörige Weissagung die Sclaverei von Tyrus auf siebenzig Jahre, Jes. XXIII, 15. 17.

Digitized by Google

Beschnittene und Unbeschnittene, Kap. IX, 24. 25. XII, 14. Dieses wird symbolisch dargestellt durch einen Zornbecher, welchen Jehova alle Völker trinken läßt, Kap. XXV, 15 — 38. Dasselbe hat die allgemeine Bekehrung der Völker zur Folge Kap. XII, 15 — 17., nach welcher sich die Völker zu Jehova wenden, bei seinem Namen schwören, V. 16. und vom Bösen gereinigt ihn zu Jerusalem anbeten, Kap. III, 17. Daher erbarmt sich auch Jehova über alle Völker und führt sie wieder in ihre Wohnsitze zurück, Kap. XII, 15., namentlich die Moabiter Kap. XLVIII, 47., die Ammoniter Kap. XLIX, 6., die Elamiter, V. 39. und Aegypter Kap. XLVI, 26., doch wird Babel davon ausgeschlossen Kap. XXX, 11. vgl. LI, 26. 37. 62. 64., vor Allen aber wird Israel zurückkehren. Diese Rückkehr wird auf dichterische Weise und höchst idealisch ausgemalt, Kap. XXXI. und als noch wunderbarer, denn der Auszug aus Aegypten geschildert, Kap. XXIII, 7. 8. Aber zuvor muß auch dieses Volk sich bekehren, Kap. III, 14. 22. und seine Sünde anerkennen, V. 22 — 25., denn nur die Guten sollen zurückkehren, nachdem Jehova die Bösen völlig ausgerottet hat, Kap. XXIV, 5 — 10. (Symbol der guten und schlechten Feigen). Nur diejenigen sollen zurückkehren, welche Jehova kindlich gehorsam sind oder ihn ihren Vater nennen, Kap. III, 19. und welche sich redlich zeigen und namentlich nicht falsch schwören, Kap. IV, 2. (vgl. dagegen V, 2.).

Mit dieser Rückkehr aus dem Exil wird nun durchgängig bei Jeremia der Anfang der neuen Theokratie in eine unmittelbare Verbindung gesetzt. Sie nimmt also hier ihren Anfang nach 70 Jahren, wenn die Rückkehr erfolgt, Kap. XXIX, 10. XXX, 10. Die Zurückgekehrten wenden sich zu Jehova und schließen mit ihm einen ewigen Bund, der nicht vergessen wird, (בְּרִית עוֹלָם לֹא תִשָּׁכֵחַ) Kap. L, 5. XXXII, 40., ein neues Bündniß, (בְּרִית חֲדָשָׁה) Kap. XXXI, 31., umfassender als der Bund, welchen Gott bei dem Auszuge aus Aegypten mit dem Volke schloß. Dieser neue Bund ist nun

1) ein Bund der Treue. Das Volk trägt das Gesetz Jehova's in seinem Herzen, Kap. XXXI, 33.

2) ein Bund der Gnade. Jehova ist seinem Volke gnä-

Digitized by Google

dig und verleihet ihm Schutz, er ist ihr Gott und sie sind sein Volk; ebendas.

3) ein Bund der Erkenntniß. Alt und Jung sind erfüllt von Gotteserkenntniß, V. 34.

4) Ein Bund der Versöhnung. Jehova verzeihet die Sünden des Volkes und gedenkt ihrer nicht mehr, ebendas. und Kap. XXXIII, 8. L, 20.

Damit beginnt nun ein ganz neuer Zustand der Dinge, Kap. XXXI, 22., Juda und Israel sind vereinigt und ein köstliches Land wird ihnen zu Theil Kap. III, 18. 19., die Stadt wird wieder aufgerichtet und das Land angebaut, Kap. XXXI, 38 — 40., das Volk vermehrt sich und ist fruchtbar Kap. III, 16., dauerhafter Friede kehrt zurück, das schwache Weib kann den Mann schützen, Kap. XXXI, 22. Die alten theokratischen Symbole werden jetzt unnöthig; Keiner denkt mehr an die Bundeslade als Symbol der Gegenwart Gottes, denn es wird nun allgemein von allen Völkern anerkannt, daß Jehova auf dem Zion gegenwärtig sei Kap. III, 16. 17.; die bösen Hirten, Leiter und Regenten des Volkes, welche es ehemals irre leiteten und verführten, werden ausgerottet und an ihre Stelle setzt Gott nun gute Hirten über das Volk, Kap. XXIII, 1 — 4. III, 15. Dann wird ein Majestätischer (אַדִּיר) aus dem Volke selbst hervorgehen, ein Herrscher (מוֹשֵׁל) aus seiner Mitte, der dem Jehova nahe steht, Kap. XXX, 21., denn Jehova erwecket dem David alsdann einen Sproß (צֶמַח) Kap. XXIII, 5., einen gerechten Sproß (צֶמַח צַדָּקָה) Kap. XXXIII, 15. d. h. ein Nachkomme David's wird in der zukünftigen Theokratie mit Gerechtigkeit herrschen, ein einsichtsvoller König (מֶלֶךְ) soll das Volk regieren, Pracht und Gerechtigkeit, Heil und Frieden im Lande verbreiten Kap. XXIII, 5. 6., das Volk soll Jehova dienen und dem (neuen) David, seinem Könige, welchen Jehova ihm erwecken wird, Kap. XXX, 9. Diesem Könige legt man den Namen bei: Jehova unsere Gerechtigkeit (יְהוָה צִדְקֵנוּ) Kap. XXIII, 6.[123]). Doch denkt sich Jeremia nicht

123) Der König trägt also auch hier, wie bei Jesaja, einen Gottesnamen; er wird geschildert wie eine Erscheinung Jehova's selbst in der Person seines Stellvertreters: Jedoch bleibt sich hier der Prophet nicht gleich, denn Kap. XXXIII, 16. ist dies der Name des neuen Jerusalems.

Digitized by Google

einen zukünftigen Davididen als einzelne Person, sondern collectiv eine Herrscherreihe aus Davids Geschlechte. Er setzt nämlich den Sproß Davids in Verbindung mit den dem David geschehenen Verheißungen, daß sein Geschlecht, seine Nachkommen nicht untergehen werden Kap. XXXIII, 15. 21. 22., ebenso wie nicht untergehen sollen Priester und Leviten, um dem Jehova Opfer darzubringen, V. 17. 18. Diese Verbindung, sowie die nach V. 26. aus Davids Samen zu erweckenden מֹשְׁלִים, führt nothwendig auf eine Mehrheit der zukünftigen Davididen, eine Dynastie Davids.

Als die bemerkenswerthesten Züge des theokratischen Ideals, welches bei Jeremia sehr vollständig ausgeführt ist, treten folgende hervor:

1) Daß die Erscheinung desselben bestimmt angeknüpft wird an die nach 70 Jahren zu erfolgende Rückkehr aus dem Exil.

2) Daß der neue Staat hauptsächlich von seiner ethischen und religiösen Seite als reines heiliges Gottesreich, welches nur Fromme und Gute umfaßt, geschildert wird, dagegen die sinnliche Seite desselben, das glückselige Gottesreich auf Erden, die goldene Zeit, in den Hintergrund tritt.

3) Daß die Bildungsmittel einer neuen Theokratie (die läuternden göttlichen Strafgerichte) sich über alle Völker erstrecken und diese dadurch reif werden für die Theilnahme an derselben. Endlich

4) Daß die Hoffnung sich auf die Erscheinung einer neuen davidischen Herrscherreihe, nicht eines einzelnen Davididen, erstreckt und motivirt wird durch die dem David geschehenen Verheißungen oder den Bund Gottes mit David.

§. 67.

Theokratische Hoffnungen bei den übrigen Propheten vor dem Exil.

Es gehören hierher zunächst die dem Zacharia beigegebenen Weissagungen Kap. IX — XIV., von welchen Kap. IX. X. wahrscheinlich gleichzeitig mit Ahas, Kap. XII — XIV. nach Josia's Tode gleichzeitig mit Jeremia fallen. (Vgl. §. 10.). Auch in diesen Weissagungen herrscht, wie bei Jeremia, eine sehr großartige Ansicht dieses zukünftigen Ganges der Theo-

Digitized by Google

kratie. Wie ein läuterndes Feuer geht das göttliche Strafgericht vorher über alle Völker, welche sich an Israel versündigten, Kap. IX, 1 — 6. Die so bekehrten Völker kommen dann zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem, um dies Dankfest für die vollendete Ernte mitzufeiern, Kap. XIV, 16 — 19. Man sieht an diesem Beispiele, wie späterhin allgemeine und unbestimmte Züge, wie hier die allgemeine Verehrung Jehova's zu Jerusalem, unter immer bestimmteren Zügen gefaßt wurden. Diese Bekehrung wird alsdann die Quelle des Glückes für die Völker, nach dem Bilde Kap. XIV, 8. (vgl. Joel IV, 18.). Es geht eine Quelle oder lebendiges Wasser מַיִם חַיִּים von Jerusalem aus, ergießt sich nach Ost und West und tränket in der Dürre. Es gibt nur einen einzigen König über alle Völker, nämlich Jehova, Kap. XIV, 9. Doch ehe diese glückliche Zeit eintritt, trifft die Israeliten selbst die schärfste Läuterung, welche der Prophet durch eine symbolische Handlung Kap. XI, 4 — 17. andeutet. Zwei Drittheile gehen in derselben zu Grunde, nur ein Drittheil erscheint rein wie Gold und Silber. Die bekehrten Israeliten werden sich reumüthig zu Jehova, den sie empfindlich beleidigt hatten, Kap. XII, 10 ff.[124]), hinwenden und ihren Abfall beklagen. Nun erfolgt die allgemeine Sündenvergebung Jehova's XIII, 1. Um des mit Blut geweihten Bundes willen (2 Mos. XXIV, 8.) führt nun Jehova die Gefangenen zurück Kap. IX, 11., gibt ihnen einen doppelten Ersatz V. 12., und siegreich, unter seiner Anführung, ziehen sie heim, V. 13 — 16. Kriegsführer, Oberste, Helden gehen aus ihrer Mitte hervor, glänzend und herrlich ist ihre Rückkehr, Kap. X, 4 — 12. Alles wird nun Jehova geheiligt, bis auf das Geringste, die Schellen der Rosse und das Kochgeschirr. Kein Unheiliger (Canaaniter) ist im Hause Jehova's, Kap. XIV, 20. 21. Unnöthig werden die früheren unvollkommenen theokratischen Formen; man braucht keine Propheten mehr, Kap. XIII, 1 — 6. Fruchtbar ist das Land, eine Fülle von Getreide und Most ist vorhanden, Kap. IX, 17. Dann wird jeder Schwache im Volke (ein

124) Der Prophet drückt dies stark aus: den sie durchbohret hatten. דָּקַר nämlich steht hier wie das synonyme נָקַב von Schmähung und Beleidigung Spr. XI, 26. 4 Mos. XXIII, 8. 25., wie es denn auch besonders von der Schmähung des göttlichen Namens (קָלַל) sich findet.

Digitized by Google

Held) sein wie David, das Haus David's aber wie das Haus Gottes (wie die Engel), wie der führende Engel, welcher vor den Israeliten einherzog, Kap. XII, 8. Ein aus der harten Prüfung geretteter (עָנִי) und sanfter König ziehet nun in Jerusalem ein auf dem friedlichen (zum Kriege unbrauchbaren) Esel Kap. IX, 9., Roß und Wagen und kriegerisches Schwert hören auf, sein Reich ist ein Reich des Friedens und seine Herrschaft dehnt sich weit und breit aus, Kap. IX, 10. Daß der Prophet aber bei diesem Friedensfürsten an einen Davididen dachte, zeigt die Vergleichung von Kap. XII, 8., wo er von der zukünftigen Herrschaft des davidischen Hauses (בֵּית דָּוִיד) redet, so daß man wieder auf die Vorstellung hingeführt wird von einer neuen davidischen Dynastie in der zukünftigen Theokratie, welche der einziehende Friedenskönig eröffnen soll.

Ferner gehört in diese Zeit Habakuk, III, 13. Hier spricht sich die Hoffnung aus, daß eine Zeit eintreten werde, wo Jehova seinem Volke, seinem Gesalbten (מָשִׁיחַ) zu Hülfe komme. Mit מְשִׁיחַ יְהוָה kann nur eben so viel als mit dem parallelen עַם Volk bezeichnet werden. Das Volk wird uneigentlich ein Gesalbter Jehova's genannt, wegen der religiösen Weihe, welche es empfangen hatte, ungefähr wie die Stammväter Ps. CV, 15. in gleichem uneigentlichen Sinne Gesalbte Gottes heißen. In der Stelle Kap. II, 13. 14. erwartet Habakuk, wie Jesaja und Jeremia, eine Zeit, wo das Land erfüllt sein werde von Gotteserkenntniß.

Obadja endlich hält die Hoffnung fest, daß die Israeliten dereinst die Länder besetzen würden, wo ihre Feinde gewohnt hatten V. 17 — 21., welchen Zug er aus Zephanja II, 7. entlehnen konnte.

§. 68.

Theokratische Hoffnungen der Propheten während des Exils.

Die Schilderungen, welche die Propheten während des Exils von dem Ideale der Theokratie entwarfen, schließen sich dem Geiste nach genau an die früheren an. Der wichtigste unter ihnen ist Ezechiel. Auch seine Hoffnung geht auf eine Rückkehr der gebesserten Israeliten, welche er sich im Verhältniß zu dem Ganzen als eine geringe Anzahl denkt Kap. VI,

Digitized by Google

8 — 10., nachdem sie ihre Sünden bereuet und sich von ihnen gereinigt haben. Alsdann, weissagt er, werden sie einen neuen Geist gewinnen, ihr Herz von Stein wird in ein Herz von Fleisch verwandelt werden, sie wandeln dann nach Gottes Geboten und der Götzendienst ist ausgerottet, Kap. XI, 17 — 21. Das Volk schämet sich nun seiner Sünden und Jehova gedenkt ihrer nicht mehr, Kap. XVI, 49 — 63. XX, 41 — 44. Durch das Exil sind sie rein geworden und ein Eigenthum Gottes unter den Völkern, Kap. XXII, 15. 16. XXXVI, 25. 29. 33.[125]). Jehova schließet alsdann einen ewigen Bund (בְּרִית עוֹלָם) mit ihnen Kap. XVI, 60. XXXVII, 26., sein Heiligthum, seine Wohnung soll beständig in ihrer Mitte sein Kap. XXXVII, 26 — 28.; dieser Bund ist ein Bund des Friedens (בְּרִית שָׁלוֹם), daß sie sicher sind vor Raubthieren, Feinden und Ungemach aller Art, Kap. XXXIV, 25 — 31. Damit verbinden sich dann die gewöhnlichen Züge eines goldenen Zeitalters, Anbau von Stadt und Land, ungemeine Fruchtbarkeit im Lande und große Vermehrung der Volksmenge, Kap. XXVIII, 25. 26. XXXIV, 27 — 31. XXXVI, 7 — 15. 28 — 30. 33 — 38. So gnädig verfährt Jehova aber gegen das Volk nicht um des Volkes willen, sondern um seines Namens willen, damit dieser verherrlicht werde unter den Heiden und diese nicht ferner über den Gott der Israeliten spotten, Kap. XXXVI, 36. In allen diesen Zügen ist wenig Eigenthümliches, sie erscheinen als ein Wiederhall früherer prophetischer Stimmen aus dem Lande der Verbannung. Die eigenthümlichen Züge des Propheten sind folgende:

1) Ezechiel schildert Jehova, in wiefern er das zurückgekehrte Volk wieder huldreich und gnädig regiert, unter dem Bilde eines guten Hirten. Dieses Bild, wovon sich bei Jer. XXIII, 1 — 4. Andeutungen finden, führt er vollständig aus: Zuerst versammelt Jehova die Heerde, führt sie dann zurück auf eine fette Weide, nimmt sich der Verirrten und Schwachen an, heilet die Verwundeten und Kranken, strafet

125) Diese Reinigung wird V. 25. unter dem Bilde einer Lustration dargestellt. Gott sprenget Wasser über das Volk, um es zu reinigen.

Digitized by Google

aber auch die hartnäckigen Widder und Böcke, Ezech. XXXIV, 11 — 22.

2) Die Wiederherstellung des Volkes schildert er unter dem Bilde einer Auferstehung der Todten. Im Gesicht erblickt der Prophet ein Gefilde mit Todtengebeinen, welche Jehova mit Fleisch bekleidet und die sein Hauch wieder belebt, Kap. XXXVII, 1 — 10. Diese Vision erklärt ihm Jehova selbst von der Wiederherstellung des Volkes, V. 11 — 14. Früher hatte schon Jesaja ein politisches Wiederaufleben des Reiches Juda (aber nicht das zur idealen Theokratie) unter demselben Bilde gezeichnet, Jes. XXVI, 19. In diesen Stellen wird nun zwar nicht eigentlich eine Auferstehung der Todten gelehrt, aber der Gebrauch jenes Bildes setzt doch bereits die Bekanntschaft mit dieser Vorstellung voraus. (Vgl. §. 43.)

3) Die Vereinigung der beiden Reiche Juda und Israel zu einem Reiche unter einem Könige lehrt Ezechiel am deutlichsten, indem er sie in einer symbolischen Handlung darstellt Kap. XXXVII, 15 — 28.

4) Nach schon erfolgter Vereinigung der zerstreuten Israeliten läßt er noch ein läuterndes göttliches Strafgericht über sie verhängt werden, durch welches nun erst aus den Vereinigten diejenigen ausgeschieden werden, welche in das Land zurückkehren sollen, Kap. XX, 34 — 38. Aber auch über die schon Zurückgekehrten wird in den letzten Tagen (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים) noch eine große Prüfung beschlossen. Eine große feindliche Uebermacht, die Schaaren des Gog und Magog — mythische Bezeichnung der unbekannten Völker Nord-Asiens — überfällt das heimgekehrte Volk und führt eine schreckliche Zeit herbei. Aber diese Kriegsnoth gilt hier nicht als Strafgericht, sondern sie wird herbeigeführt zur Prüfung der Treue und zur Verherrlichung des göttlichen Namens durch Besiegung der Feinde. Erst nachdem Jehova den Gog und Magog völlig vernichtet hat, eröffnet sich das zukünftige Reich desselben in Israel, Kap. XXXVIII. XXXIX. Diese Erwartungen des Ezechiel sind deshalb merkwürdig, weil aus ihnen sich die spätere Vorstellung entwickelte, daß große Kriege, eine Herrschaft mächtiger Feinde, überhaupt schreckliche Zeiten Zeichen sein würden von der Annäherung des göttlichen Reiches.

Digitized by Google

5) Von dem Zustande der Dinge im neuen Reiche entwirft Ezechiel einen vollständigen nach allen einzelnen Zügen ausgeführten Abriß Kap. XL — XLVIII. Er zeichnet die neue Vertheilung des Landes unter die zwölf Stämme, den neuen Tempel wie nach einem vorliegenden Plane, den neuen Cultus und alle einzelnen Verrichtungen der Priester, die neue Verfassung, die neue Stadt, ihre Größe, die Anzahl ihrer Thore u. s. w. Endlich

6) Ueber den zukünftigen theokratischen Herrscher drückt sich Ezechiel eben so unbestimmt aus, als Jeremia. Man ersieht nämlich auch bei ihm nicht deutlich, ob er im zukünftigen Reiche eine Wiederherstellung der davidischen Dynastie erwartete, oder ob sich ihm die zukünftige Herrschaft in der Person eines einzelnen gottgesandten Davididen concentrirte. In seinen Orakeln nämlich spricht in dieser Beziehung Jehova: Ich werde über sie einen Hirten erwecken, der soll sie weiden, nämlich meinen Knecht David — und mein Knecht David soll ihr Fürst (נָשִׂיא) sein auf ewig, Kap. XXXIV, 23. 24. XXXVII, 24. 25. Bei diesen orakelmäßigen Worten aber ließ sich fragen, ob mit dem Einen Hirten, dem Knechte Gottes David, die Einheit der zukünftigen Herrscherfamilie oder die Einheit der Person des zukünftigen Herrschers bezeichnet werde.

An Ezechiel schließt sich der Zeit nach zunächst der exilische Anhang zu den Reden Jesaja's Kap. XL — LXVI., worin die Heimkehr des Volkes in's Vaterland als ein Triumphzug unter Anführung Gottes und als die vollständige Erfüllung aller früheren Weissagungen gefeiert wird. Auch in diesen Reden wird der Zustand der Zurückgekehrten als ein so idealischer geschildert, als ob der Prophet das Eintreten des Ideales der Theokratie in die Wirklichkeit mit jener Rückkehr gleichzeitig gedacht habe. Das Ideal selbst aber schildert er unter den bekannten Zeichen eines goldenen Zeitalters. Vgl. Kap. XLIX, 10 — 12. 19 — 23. LI, 11. LIV, 1 — 4. 11 — 17. LV, 12. 13. LX. LXI. LXII. LXV, 17 — 25. LXVI, 10 — 14. und aus den früheren unächten Aufsätzen ganz ähnliche Gemälde Kap. XXXV. Daß der Triumph über die Feinde mit der Rückkehr und der Eröffnung des Reiches verbunden gedacht wurde, zeigen Kap. LX, 10. 14. LXIII, 1 — 6. LXVI, 18 — 20. Aber von der

Digitized by Google

andern Seite aus wird die neue Theokratie (daß sie eine solche sein soll, zeigt Kap. **LII, 7.** deutlich) als eine ideale Herrschaft der Tugend und Frömmigkeit oder als ein heiliges Reich geschildert, welches Bekehrung voraussetzt Kap. **LIX, 20.**, nur Gerechte aufnimmt, eine geistige Verehrung Gottes fordert **LIX, 21. LXVI, 1 — 3.**, an welcher alle Völker Theil nehmen können, Kap. **LVI, 6 — 8. LXVI, 21 — 23.** Zur Bezeichnung dieses Zustandes bedient er sich der Formel: ein neuer Himmel und eine neue Erde, שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וְאֶרֶץ חֲדָשָׁה, Kap. **LXV, 17. LXVI, 22.** Niemals ist jedoch bei diesem Propheten die Rede von einem neuen Davididen oder einem sonstigen königlichen Stellvertreter Jehova's im zukünftigen Staate; vielmehr führt Jehova selbst Alles unmittelbar aus, er ist es allein, welcher regiert Kap. **LII, 7.**, und welcher Israel erlöset und zurückbringt, Kap. **LIX, 20.** Jedoch redet der Prophet öfters von einem Knechte Jehova's (עֶבֶד יְהוָה), worin man eine Bezeichnung des idealen theokratischen Königs zu finden meinte. Unter dieser Voraussetzung wäre es dann eine unserm Propheten eigenthümliche Vorstellung, daß der zukünftige König von niedrigen und verächtlichen Anfängen aus durch Leiden zur Herrlichkeit gelangen und diese Leiden für sein Volk, dasselbe zu versöhnen, übernehmen werde, Kap. **LIII.** Es hätte ihm dabei das Beispiel des ersten David vorschweben können, welcher aus dem niedrigen, verächtlichen Zustande auf den Thron gelangte und durch Leiden groß wurde, und nur die Vorstellung, daß die Leiden des zweiten David eine versöhnende Kraft für das Volk haben würden, hätte er hinzugefügt. Aber der Prophet pflegt 1) in vielen Stellen mit עֶבֶד יְהוָה ausdrücklich und deutlich das Volk zu bezeichnen, wie Kap. **XLII, 19. XLIII, 8. XLIV, 1. 2. 21. XLV, 4. XLIX, 3. LIV, 17. LXV, 9. 13. 14. 15. LXVI, 14.**, obwohl 2) in andern Stellen dieser Knecht Gottes wieder eben so deutlich von dem Ganzen des Volkes unterschieden wird, so Kap. **XLIV, 26.**, wo er eben so viel als Boten Gottes, also Propheten, bezeichnet, noch deutlicher Kap. **XLIX, 5.**, wo er die Israeliten zurückführen soll, also doch wohl von diesen letzten unterschieden werden muß; Kap. **L, 10.**, wo das Volk getadelt wird, daß es nicht auf die Stimme des

Digitized by Google

Knechtes Gottes höre. In der Stelle Kap. LII, 13 ff. kann man allenfalls von LII, 13. — LIII, 3. an eine Personification des ganzen Volkes nach dem bisherigen Gange seiner Schicksale denken, aber von Kap. LIII, 4. an wird dies schwierig, denn der Knecht Gottes erscheint nur als ein solcher, welcher für das Volk duldet und die Sündenstrafen für dasselbe trägt. Diese Schwierigkeiten schwinden, wenn man festhält, daß der Prophet den Ausdruck Knecht Gottes bald in einem weiteren, bald in einem engeren Sinne braucht. Im weiteren bezeichnet er damit das Volk überhaupt, den Inbegriff des ganzen Volkes, und dahin gehören die unter Nr. 1. angeführten Stellen; im engeren bezeichnet er damit die Auswahl des Volkes, das Salz des Volkes oder die Bessern im Volke, die Gottgeliebten und Gottvertrauten in demselben, ganz besonders aber die Propheten, (vgl. die Stellen unter Nr. 2.). Daß der Prophet den Ausdruck in diesem emphatischen Sinne gebraucht habe, zeigt deutlich Kap. LXV, 8., wo die Knechte Gottes in dem Ganzen sind, wie der Most in den Trauben. In diesem letztern Sinne sind die Stellen zu verstehen, wo es von dem Knechte Gottes heißt, daß er Wahrheit und Recht und das göttliche Gesetz mit Sanftmuth unter den Völkern verbreiten und Gott seinen Geist auf ihn ausgießen werde Kap. XLII, 1 — 4., daß er Jakob zurückführen und ein Licht für die Völker sein werde, Kap. XLIX, 5. 6. In diesem Sinne muß die Formel auch in dem Abschnitte Kap. LII, 13 — LIII. genommen werden. Die Frommen im Volke, vor Allen die Propheten, waren von der schlechten Masse desselben verspottet und verfolgt worden, sie hatten mit ihm um seiner Sünde willen die Leiden des Exils erdulden müssen, um ihrer willen allein erfolgte aber auch die Befreiung aus dem Exil Kap. LXV, 8. 9., daher konnte der Prophet sagen: daß der Knecht Gottes für das Volk um seiner Missethat willen sei verwundet und zerschlagen worden und Jehova auf ihn die Sünde (die Sündenstrafen) Aller geworfen habe, Kap. LIII, 5. 6. Von diesen frommen Duldern konnte es aber auch heißen, daß sie geduldig und ohne Klage, wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird, sich unter den Strafen und Martern gezeigt hätten, V. 7. Wird aber alsdann V. 8. 9. von dem Tode und von dem schmähli-

Digitized by Google

chen Grabhügel dieses Knechtes Gottes geredet, so man dies aus Ezech. XXXVII, 12. 13. erklären. Nach dieser Stelle werden die Verbannten zurückgeführt, indem Jehova die Gräber öffnet, sie haben also in dem Lande der Verbannung ihre Grabhügel, sie sind dort weggerissen aus dem Lande der Lebenden. Dasselbe nun sagt unser Prophet von dem bessern Theile des Volkes, in wiefern dieser gleichfalls mitwandern mußte in das Land der Verbannung, also gleichfalls losgerissen wurde aus dem Lande der Lebenden und seinen Grabhügel unter den Gottlosen (den Ausländern, Heiden) fand. So wird denn endlich auch durch diesen Knecht Gottes der Wille der Gottheit vollzogen Jes. LIII, 10., er bessert Viele durch seine richtigere Erkenntniß Gottes, V. 11. (vgl. Mal. II, 6.) und Gott ertheilte ihm für seine unverdienten Leiden, welche er zum Besten Anderer erduldete, einen reichen Lohn, V. 12. Es kann also auch in diesem Abschnitte nicht die Rede sein von dem theokratischen Königsideale, welches einen ähnlichen Lauf der Schicksale zu erfahren haben werde, als das Königsideal der Vorzeit, David. Indessen muß auch diese Ausführung des Gedankens, daß die Diener Gottes im Volke für den schlechten Haufen zu dulden haben und daß durch ihre unverdient erduldeten Leiden das Heil des Volkes bewirkt werde — wenigstens in dieser Vollständigkeit, zu den Eigenheiten unsers unbekannten Propheten gerechnet werden.

Digitized by Google

II.

Der Judaismus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Darstellung der Religionsbegriffe der Juden nach der Heimkehr aus dem Exil.

§. 69.

Einleitende Vorerinnerungen.

Die religiösen Vorstellungen der Juden seit der Rückkehr aus dem Exil bis auf Christus bezeichnen wir mit dem Namen Judaismus oder Jüdische Theologie, um sie dadurch zu unterscheiden von dem Hebraismus oder der Theologie der Hebräer, welche den Inbegriff der älteren religiösen Vorstellungen bis auf die Rückkehr aus dem Exil umfaßt. Die Benennung Judaismus ist deshalb gewählt, weil der Name Juden erst nach dem Exil allgemeiner Volksname wird. Da nämlich der Stamm Juda der erste und mächtigste unter den Zurückgekehrten war, erhielt die neue Colonie nach ihm ihren Namen, **Joseph. Arch. XI, 5, 7.** Von den Stämmen Benjamin und Levi waren zwar auch gleich anfangs mehrere zurückgekehrt, Esra **I, 5.**, aber in geringerer Anzahl, und es war daher natürlich, daß man die zurückgekehrten Colonisten nach dem vorherrschenden Stamme nannte. Die zehn Stämme aber blieben jenseit des Euphrats und haben sich unter den Völkern des innern Asiens verloren, **Joseph. Arch. XI, 5, 2.** Sonst ist der Name Jude יְהוּדִי selbst nicht von einem so jungen Ursprunge. Er findet sich schon in den Zeiten vor dem Exile gebraucht als Bezeichnung für die Bewohner des Reiches Juda 2 Kön. **XXV, 25.** Jer. **XXXII, 12. XXXIV, 9. XXXVIII, 19.** u. ö. In den spätern Büchern des A. T., bei Nehemia, Esther und Daniel, ist יְהוּדִי schon ganz allgemeine Bezeichnung des Volkes.

Die Unterscheidung von Hebraismus und Judaismus gründet sich theils auf den ganz verschiedenen religiösen Geist, wel-

Digitized by Google

chen die neuen Colonisten verrathen, theils auf die neuen Dogmen im Einzelnen, welche sie angenommen haben. Jedoch darf man dieses scharf Unterscheidende nicht in allen Denkmälern aus dieser Periode aufsuchen, namentlich nicht in allen spätern Büchern des A. T. Denn in mehren derselben lebt der reinste Geist des Hebraismus fort, und diese mußten also schon in der ersten Abtheilung benutzt werden.

Auch hier unterscheiden wir in unserer Darstellung einen allgemeinen Theil und einen besondern. Jener handelt von den Quellen, der geschichtlichen Entwickelung und dem religiösen Grundcharakter des Judaismus im Ganzen, dieser erläutert den Bildungsgang der einzelnen Religionsbegriffe.

Digitized by Google

Allgemeiner Theil.

Quellen, Geschichte und Grundcharakter des Judaismus.

Erster Abschnitt.

Kritische Uebersicht der Quellen.

§. 70.

Umfang der Quellen.

Zu den Quellen der jüdischen Theologie müssen gerechnet werden 1) die sämmtlichen Denkmäler der jüdischen Literatur, deren Entstehung in den Zeitraum von der Rückkehr aus dem Exil bis auf Christus fällt. 2) Jüdische Schriften, welche der Erscheinung Christi gleichzeitig sind und die Denkart der Juden zur Zeit Christi schildern. Aber auch 3) einige später entstandene jüdische Schriften, in wiefern sie Bestandtheile enthalten, welche ihrem Zeitalter nach über Christus hinausgehen.

§. 71.

Schriften des Judaismus aus der Zeit vor Christus.

Hierher gehören:

I) Die jüngeren nach der Rückkehr aus dem Exil zu setzenden Bestandtheile des A. T. Es fallen nämlich in diesen Zeitabschnitt

1) von den Propheten: a) Haggai und Zacharia Kap. I — VIII., welche beide unter der ersten Colonie oder unter Serubabel weissagten. Bei ihnen zeigen sich nur geringe Spuren der durch das Exil veränderten Denkart, welche sich jedoch bei Hagg. II, 7 — 9. in phantastischen Erwartungen von der Pracht des neuen Tempels verrathen, bei Zach. III, 1. 2. aber in der Vorstellung von einem Satan als Ankläger der Menschen. b) Maleachi, der unter der dritten Colonie, welche Nehemia anführte, weissagte, verräth die jüdische Denkart durch einseitiges Eifern für die genaue Beobachtung des Opfercultus Kap. II 7 8., und die Entrichtung des Zehnten

Digitized by Google

Kap. III, 7 — 12. Datin, sowie in seiner Strenge gegen Heirathen mit Ausländerinnen Kap. II, 11. 12. schließt er sich an die Grundsätze des Nehemia XIII, 10. 23 ff. an. c) Das später unter Antiochus Epiphanes fallende Buch Daniel, welches schon durchaus die eigenthümlichen Vorstellungen des späteren Judenthums aufgenommen hat. Diese zeigen sich in seiner Lehre von den Engeln und der Auferstehung, sowie in der Vorstellung von dem Werthe, welchen äußere Gebräuche und körperliche Entsagungen haben.

2) von den historischen Büchern: a) Die beiden Bücher der Chronik. Sie sind im Ganzen arm an Beiträgen für die jüdische Theologie, jedoch enthalten sie Spuren einiger späteren Dogmen, besonders vom Satan und den Engeln, und verrathen im Ganzen die Denkart der späteren Zeit durch den hierarchischen Geist, welcher sich in ihnen ausspricht. Wie sehr hier Alles auf die Verherrlichung des Priesterstandes angelegt ist, zeigt sich deutlich, wenn man diese Bücher mit den älteren dieselbe Geschichte erzählenden Büchern Samuels und der Könige vergleicht. Ihre Entstehung scheint in den Anfang der macedonischen Zeit zu fallen, wenn die Stammtafel 1 Chron. III, 19 — 24. ächt, und nicht, wie Eichhorn vermuthet, eine Interpolation ist. b) Die Bücher Esra und Nehemia. Ihre Grundlage, Esra VII, 27 — IX. und Nehem. I — VII, 5., bilden ächte Aufsätze jener beiden großen Wiederhersteller des Volkes, mit denen aber mehre Aufsätze von anderer Hand verbunden worden sind. Die Verbindung dieser verschiedenartigen Theile zu einem Ganzen scheint in die Zeiten der Abfassung Daniels zu fallen. Diese Bücher sind wichtiger, um den Geist des spätern Judenthums überhaupt kennen zu lernen, als um die Geschichte der einzelnen Dogmen des Judaismus aus ihnen zu erläutern. Jene spätere Denkart aber verrathen sie durch die Aengstlichkeit, mit welcher die strenge Beobachtung des äußeren Cultus, besonders des Sabbaths, eingeschärft und das Studium des Gesetzbuches empfohlen wird. c) Das Buch Esther, welches erst nach dem Untergange des persischen Reiches, also nach Alexander dem Großen, kann verfaßt sein. In der hierin enthaltenen mährchenhaften Geschichte zeigt sich der theokratische Particularismus schon in seiner vollen Ausartung und in Verbin-

Digitized by Google

dung mit einem wüthenden Hasse und einer stolzen Verachtung der Ausländer.

3) Ob einige von den poetischen Büchern oder einzelne Bestandtheile in ihnen dieser Periode angehören, dies ist weit schwieriger zu bestimmen. In dem Hohenliede und dem Hiob führt die Sprache wegen ihrer Hinneigung zum Chaldaismus auf spätere Abfassung, der in beiden Büchern herrschende Geist aber ist von der Denkart des Judenthums weit entfernt. Doch scheint die das Gedicht einfassende Geschichte Hiobs, welche den Satan unter die Himmelwesen einführt und die Vergeltung im crassesten Sinne faßt, in beiden Beziehungen aber mit dem Dichter in Widerspruch geräth, auf die nach-exilischen Zeiten zu führen. Ferner muß, nach Sprache sowohl als Denkart zu urtheilen, Koheleth unserer Periode seinen Ursprung verdanken, sowie auch der größte Theil der Lieder im vierten und fünften Buche des Psalters, obwohl man nicht berechtigt zu sein scheint, einzelne dieser Lieder bis auf die Zeiten der Maccabäer oder die Religionsverfolgungen des Antiochus herabzuführen.

II) Die Uebersetzung der Alexandriner. Unter Ptolomäus Philadelphus, gegen d. J. 285 v. Chr. angefangen, wurde sie erst nach und nach unter den Ptolomäern vollendet. Von der ungewissen Nachricht[1]) über ihre Entstehung scheint nur so viel sicher zu sein, daß sie in Aegypten unter Ptolomäus Philadelphus von — wahrscheinlich alexandrinischen — Juden verfaßt wurde. Da diese Uebersetzung sich nicht immer treu an den Buchstaben des Gesetzes anschließt, so sind von den Uebersetzern bisweilen ihre eigenen Vorstellungen hineingetragen worden, z. B. 5 Mos. XXXII, 8. Solche Stellen können aber benutzt werden, um die späteren Meinungen der palästinensischen Juden daraus kennen zu lernen[2]).

III) Die Apokryphen des A. T. Dieser griechische Anhang zu den LXX. umfaßt Schriften von sehr verschiedenem Vaterlande, Zeitalter und Verfassern, von welchen einige Originale, andere Uebersetzungen eines hebräischen oder chaldäi-

1) Bei Josephus, Archaeol. XII, 2. nach Aristeas.

2) Vgl. *Michaelis*, de indiciis philosophiae gnosticae tempore LXX. im Syntagma commentt. theoll. p. 249. Bretschneider, histor.-dogmat. Auslegung des N. T. S. 103 ff.

Digitized by Google

schen Originals sind. Auf ihren religiösen Charakter und die in ihnen herrschenden Vorstellungen scheint ihr Vaterland am meisten eingewirkt zu haben. Daher werden sie hier am besten nach diesem geordnet, doch so, daß dabei zugleich die Zeitfolge berücksichtigt wird.

1) Die palästinensischen Apokryphen beginnen der Zeit nach mit den Sittensprüchen des Jesus, Sohnes des Sirach, deren hebräisches Original um 180 v. Chr., die jetzt allein noch vorhandene griechische Uebersetzung aber um 130 v. Chr. zu setzen ist. Dem Geiste nach schließt sich diese Spruchsammlung an die Sittensprüche Salomo's an, doch verräth sie ihren späteren Ursprung durch einen beschränkteren Particularismus und durch die Erwähnung des Teufels Kap. XXI, 27. Sie gehört unter die schätzbarsten Ueberreste der späteren jüdischen Literatur. Nicht minder schätzbar ist in historischer Rücksicht das gleichfalls in Palästina entstandene und ursprünglich hebräisch verfaßte erste B. der Maccabäer, dessen Abfassung bald nach 135 v. Chr. fällt. Für die biblische Theologie gibt es geringe Ausbeute, doch verräth es die spätere Denkart darin, daß es einen übertriebenen Nationalstolz und große Parteilichkeit für das jüdische Volk stark hervortreten läßt. Noch mehr ist dies der Fall bei dem gleichfalls einen palästinensischen Ursprung verrathenden Buche Judith, welches ursprünglich griechisch geschrieben sein muß. Seine Entstehung aber läßt sich nicht einmal sicher über Christum hinaussetzen, da Clemens von Rom der erste ist, bei welchem diese Schrift erwähnt wird. Auch verräth ihre erdichtete Geschichte eine eben so große Unwissenheit in der Geschichte und Geographie, als Beschränktheit in den religiösen Vorstellungen.

2) Unter den ägyptisch-alexandrinischen Apokryphen scheint a) das dem Salomo in den Mund gelegte Buch der Weisheit das älteste zu sein und, obgleich äußere Zeugnisse für seine Existenz vor Christus nicht vorhanden sind, doch in eine frühere Zeit zu gehören, als Philo. Es verräth in seiner Sprache eine umfassende Kenntniß des reinen Griechischen, in seinen Vorstellungen Bekanntschaft mit platonischen Ideen sowohl, als mit der morgenländischen Philosophie. Ueber Unsterblichkeit und zukünftige Vergeltung enthält es die reinsten Begriffe unter allen Apokryphen. Hierher gehört b) das

Digitized by Google

dritte (nach den Vorfällen, die es erzählt, eigentlich das erste) Buch der Maccabäer. Die erste Spur von demselben geben die Canones Apostolorum, daher wird es sehr zweifelhaft, ob diese Schrift nur vor Christi Geburt vorhanden gewesen sei. Ihren ägyptischen Ursprung verräth sie sowohl durch ihre reinere griechische Sprache, als auch durch den Inhalt ihrer Erzählung. Sie berichtet nämlich einen vereitelten Versuch des Ptolomäus Philopator, in das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem einzudringen, eine Verfolgung, welche er darauf über ägyptische Juden verhing, die wunderbare Rettung des Volkes und ein zum Andenken an dieselbe angeordnetes Fest. Diese Ereignisse müßten zwischen 217 — 204. v. Chr. fallen. Aber sowohl die Erzählung selbst, welche höchst abenteuerlich ist, als auch das Stillschweigen des Josephus, welcher diese Vorfälle unter Ptolomäus Philopator gar nicht kennt, sprechen gegen die Glaubwürdigkeit des Berichteten. Für die jüdische Theologie wird dieses Buch nur in so fern wichtig, als es die stolze Denkart und den mythologischen Geist der späteren Juden vor Augen stellt. c) Das zweite B. der Maccabäer, welches sich dem Laufe der Geschichte nach an das dritte anschließt und die Ereignisse von 176 — 161., also zum Theil denselben Zeitraum, wie 1 Macc., aber mit weit geringerer historischer Treue erzählt, enthält größtentheils einen Auszug aus einem größeren historischen Werke eines Juden Jason von Cyrene über die Maccabäer in fünf Büchern, womit zwei unächte Briefe palästinensischer Juden, von einer andern Hand verfaßt, verbunden worden sind. In seiner jetzigen Gestalt muß es lange nach 124 v. Chr. (dem Datum des 2. Briefes) entstanden sein. Der schwülstige und affectirt griechische Styl führt auf Aegypten als Vaterland, die Denkart und Vorstellungsweise schließt sich näher an die palästinensische an. In der jüdischen Theologie ist das Buch besonders für die Auferstehungslehre von Wichtigkeit. Die Alten reden noch d) von einem vierten B. der Maccabäer, ob wir aber dasselbe noch besitzen, ist sehr zweifelhaft. Gewöhnlich wird eine dem Josephus beigelegte Schrift über die Macc. dafür gehalten, welche die Standhaftigkeit einiger jüdischen Märtyrer unter Antiochus Epiphanes feiert. Wäre Josephus der Verfasser, was aber sehr streitig ist, so gehörte diese Schrift unter die palästi-

Digitized by Google

nensischen Denkmäler. Wir finden hier schon ähnliche Vorstellungen von der moralischen Vollkommenheit, welche durch das Märtyrerthum erlangt werde, als sie sich späterhin unter den Christen verbreiteten. Endlich gehören hierher e) die Zusätze, welche das Buch Esther in der griechischen Uebersetzung erhalten hat, die aber ohne allen historischen Werth sind, wenn sie gleich, da schon Josephus sie benutzte, der vorchristlichen Zeit angehören.

3) Zu den chaldäisch-persischen Apokryphen gehören: a) der griechische Esras. Dieses Buch, seinem Alter nach das erste unter den hierher gehörenden, enthält eine griechische Bearbeitung des hebräischen Esra und einiger Theile der Chronik und des Nehemia. Eigenthümlich ist ihm nur der Zusatz Kap. III. IV., worin ein Wettstreit über den Werth der Wahrheit, in welchem Serubabel den Sieg erhalten haben soll, erzählt wird, einen sehr reinen religiösen Geist athmend. b) Das Buch Tobias, eine dem Buche Hiob ähnliche und offenbar ihm nachgebildete religiöse Dichtung, welche lehren soll, wie wunderbar Gott die Frommen prüfe und wie er endlich nach wunderbaren Fügungen ihre Gebete erhöre. Der Schauplatz, wohin diese Dichtung verlegt wird, sind die Länder des Exils der zehn Stämme, Assyrien und Medien, das Zeitalter fällt unter die letzten assyrischen Könige vor der chaldäischen Eroberung Ninive's. Es athmet in dem Buche ein frommer Sinn, welcher jedoch nicht von Beschränktheit und abergläubischen Vorstellungen sich frei erhält. Ueber die Dämonologie der späteren Juden und ihre moralischen Vorstellungen gibt es wichtige Aufschlüsse. Uebrigens ist dieses Werk, sowie das Buch Judith, in mehren abweichenden Recensionen vorhanden. Man ging mit diesen späteren Dichtungen nämlich sehr frei um und Jeder, welchem sie in die Hände kamen, schmückte sie nach Belieben aus. c) Das Buch Baruch. Die Grundlage dieser Dichtung ist aus Jeremia genommen, dessen Schreiber Baruch, dem Sohne des Nerijah, der erste Brief Kap. I — V. in den Mund gelegt wird. Das erdichtete Schreiben selbst hat den Zweck, das Exil als Sündenstrafe darzustellen und die Exulanten deshalb zur ruhigen Ergebung in ihr Schicksal, zur Buße und Treue gegen das Gesetz zu ermahnen. Beigefügt ist ein zweiter, von anderer Hand abgefaßter Brief, Kap. VI.,

Digitized by Google

welcher dem Jeremia in den Mund gelegt wird und eine Satyre auf den Götzendienst im Geiste der späteren Juden enthält. Die Abfassungszeit des ganzen Buchs scheint in die letzten Jahre der Maccabäerherrschaft zu fallen. d) Die Zusätze, welche das Buch Daniel bei den LXX. und bei Theodotion erhalten hat, nämlich Kap. III, 24 — 90. der Gesang der drei Männer im Feuerofen; Kap. XIII. die Geschichte vom Bel und Drachen zu Babel; und Kap. XIV. die Geschichte der Susanna. Alle drei Stücke sind rohe Erzeugnisse einer geschmacklosen Zeit. Der Hymnus der drei Männer ist größtentheils aus den Dichtern und Propheten des Hebraismus zusammengelesen. Die an großen historischen Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüchen reiche Legende vom Bel zu Babel soll den Trug und die Nichtigkeit des Götzendienstes aufdecken, und die Geschichte der Susanna will lehren, wie Gott es füge, daß die Unschuld gerettet werden müsse vor boshafter Verläumdung und Ungerechtigkeit der Richter. Das Alter dieser Zusätze läßt sich nicht genau bestimmen, doch werden sie mit Wahrscheinlichkeit noch über Christum hinaus gesetzt.

§. 72.

Schriften des Judaismus aus der Zeit Christi und der Apostel.

1) Die Schriften des Philo. Die Geburt dieses angesehenen alexandrinischen Juden[3]) fällt nach den genauesten Berechnungen[4]) zwischen 30 — 20 v. Chr. Die Alten sind unerschöpflich in Lobpreisungen seiner Gelehrsamkeit, seines philosophischen Tiefsinns, seines patriotischen Eifers und seiner schönen Sprache, welche sie mit der platonischen vergleichen. Von den bei den Alten angeführten Schriften desselben haben sich die meisten erhalten[5]). Den Lehrbegriff des Philo hat Stahl

3) Vgl. über ihn Josephus, Archaeol. XVIII, 8, 1.; Eusebius H. e. II, 5. 17. 18.; Hieronymus, Catal. XI.; Suidas s. h. v.

4) Vgl. Brucker, Hist. crit. Philos. II. p. 797 seqq.

5) Die beste Ausg. derselben ist die von Thom. Mangey. Lond. 1742. II. fol. Wenig mehr, als ein bloßer Abdruck derselben, und nicht einmal vollständig, ist die Ausgabe von A. Fr. Pfeiffer. Erl. 1785 — 1792. V. 8. — Einige bisher unbekannte Schriften des Philo, als de Cophini festo,

Digitized by Google

in Eichhorn's Biblioth. Bd. IV. S. 767 — 890. am vollständigsten dargestellt; seine moralischen Grundsätze Stäudlin in der Geschichte der Sittenlehre Jesu Bd. I. S. 490 ff. Zur Erläuterung seiner Vorstellungen über Unsterblichkeit und Vergeltung vgl. Schreiter in Keil's und Tzschirner's Analecten Bd. II. Stck. 1. S. 105 ff.; über seine allegorische Interpretationsmethode die vortreffliche Schrift von **Henr. Planck, de principiis et caussis interpretationis Philonianae allegoricae. Gott. 1806.** — Philo muß als der Repräsentant der späteren jüdisch-helleniſtischen Bildung, besonders in Alexandrien und Aegypten, angesehen werden. Sein Lehrbegriff legt die alten Nationalschriften zu Grunde, setzt aber morgenländische Symbolik, pythagoräische, platonische und aristotelische Sätze vermittelst einer sehr freien allegorischen Auslegungsweise mit ihnen in Verbindung. In der Darstellungsweise verräth er sich als Mystiker. Er ist der wichtigste Zeuge für die religiöse Denkart der alexandrinischen Juden zu den Zeiten Christi.

2) Die Schriften des Neuen Testaments, wiefern sie Nachrichten über die Vorstellungen der Zeitgenossen Jesu und der Apostel ertheilen. Jedoch ist bei ihrer Benutzung in der jüdischen Theologie große Behutsamkeit anzuwenden, damit nicht auch solche Vorstellungen, welche Jesu und den Aposteln eigenthümlich sind, zu den jüdischen Zeitbegriffen gezogen werden.

3) Die Schriften des Josephus, eines palästinensischen Juden aus priesterlichem Geschlecht, geb. 37 n. Chr.[6]) Josephus ist wichtig für die Kenntniß der drei Secten Pharisäer,

de colendis parentibus und ein Fragment von der Schrift de Jona, sind von Ang. Maius. Mediol. 1818. 8. herausgegeben worden; desgleichen gab J. B. Aucher Sermones III: I et II. de providentia, III. de animalibus. Venet. 1822. 4. aus einer armenischen Uebersetzung des Klosters St. Lazarus bei Venedig in lateinischer und armenischer Sprache heraus. (Vgl. Beck's Repert. 1822. IV. Bd. 2. St. S. 112.). Mit allen diesen Vermehrungen ist der Mangey'sche Text vollständig wieder abgedruckt worden in der empfehlenswerthen Handausgabe Lips. 1828. 80. VIII. 8., nach welcher hier citirt wird. [Vgl. Chrn. Glob. Leber. Grossmann, Quaestiones Philoneae. Lips. 1829. 4. und Fr. Creuzer, zur Kritik der Schriften des Juden Philo — in den theol. Stud. u. Krit. 1832. I. H. S. 3—43. D. H.].

6) Die besten Nachrichten über seine Person gibt er selbst in der Schrift de vita sua. Die beste Ausg. seiner Werke ist die von Sigeb. Havercamp. Amst. 1726. II. fol., wonach hier citirt wird.

Digitized by Google

Sadducäer und Essener. Aber über seine eigenen religiösen Vorstellungen (er gehörte zu den Pharisäern) äußert er sich selten, wohl aus Scheu vor den Römern, für welche seine Werke bestimmt waren; auch gab ihm der historische Stoff, welchen er zu entwickeln hatte, selten Gelegenheit zur Darstellung religiöser Begriffe. Das Meiste für jüdische Theologie läßt sich aus den 2 Büchern gegen den Apion, einen alexandrinischen Judenfeind, entlehnen. S. Bretschneider's histor.-dogmatische Auslegung ꝛc. S. 89 ff.

§. 73.

Schriften des Judaismus aus der Zeit nach Christus.

Die Schriften dieser Art können nur in sofern benutzt werden, als sich nachweisen läßt, daß sie entweder ältere vorchristliche Bestandtheile in sich aufgenommen oder doch die alten Vorstellungen treu erhalten haben. Beides aber ergibt sich nur alsdann mit Sicherheit, wenn ihre Vorstellungen mit denen in den älteren jüdischen Denkmälern übereinstimmen. Daher können sie in diesem Falle als Belege und zur Erläuterung benutzt werden. Wo ihnen dagegen eine Vorstellung eigenthümlich ist, da fällt es auch sehr schwer, mit Sicherheit darzuthun, daß dieselbe den Juden vor Christus oder den jüdischen Zeitgenossen Christi schon bekannt gewesen sei. Die Schriften, welche hierher gehören, sind folgende:

1) Die unter dem Titel *Pseudepigrapha V. Test.* von Joh. Alb. Fabricius gesammelten griechischen und lateinischen Schriftdenkmäler, welche indeß nur zum Theil von Juden herzurühren scheinen. Jüdisch ist das für die Messiaslehre wichtige 4 B. des Esra; christlichen Ursprung scheint dagegen das Testament der zwölf Patriarchen zu verrathen. Weit unbedeutender sind die übrigen. Die Sibyllinischen Bücher, welche de Wette (§. 82.) hierher rechnet, verrathen sich in ihren meisten Abschnitten als christliche Erzeugnisse, haben jedoch einige von Juden herrührende Bestandtheile und wahrscheinlich auch heidnische Orakel in sich aufgenommen.

2) Die Targum's oder chaldäischen Paraphrasen des A. T. Von den eilf umschreibenden Erklärungen einzelner

Digitized by Google

Bücher des A. T. in chaldäischer Sprache, welche man mit diesem Namen bezeichnet, sind das Zeitalter und die Verfasser sehr verschieden. Das Targum des Onkelos über den Pentateuch kann nach inneren Merkmalen und äußeren Zeugnissen in das zweite Jahrh. nach Chr. gesetzt werden, und das Targum des Jonathan, Usiels Sohn, über die früheren und späteren Propheten scheint fast um dieselbe Zeit, nur um Weniges später als das vorige, entstanden zu sein. In diesen beiden Targum's darf man daher noch dieselben Religionsbegriffe der Juden anzutreffen erwarten, welche ihnen zu den Zeiten Jesu und der Apostel geläufig waren und welche sich bei der freien Behandlung des Textes durch die Targumisten auch deutlich genug in ihnen zu erkennen geben[7]). Weit bedenklicher erscheint dagegen die Benutzung der übrigen Targum's, welche ihrem Ursprunge nach viel später fallen und jüdische Mährchen, welche die Zeiten des Mittelalters verrathen, aufgenommen haben. Höchstens können sie zur Erläuterung erweislich älterer jüdischer Dogmen benutzt werden. Man vergleicht die Targum's am besten nach dem Abdrucke in der Londoner Polyglotte.

3) Der Talmud. Hinsichtlich der Frage, ob der Talmud als Quelle der jüdischen Theologie benutzt werden könne, sind zwei wesentlich verschiedene Bestandtheile desselben, die Mischna und Gemara, sorgfältig zu unterscheiden. Die Mischna[8]), welche von Judas dem Heiligen unter Antonin dem Frommen gesammelt wurde, enthält die Aussprüche der alten Lehrer nach gewissen Rubriken geordnet, und darunter auch viele von vorchristlichen Lehrern, in denen sich also auch der Judaismus unserer Periode ausspricht. Es ist kein Grund vorhanden, die Aechtheit der Ueberlieferung in Zweifel zu ziehen. Weit bedenklicher ist es dagegen, auch von den beiden Gemaren als Quellen Gebrauch zu machen. Diese beiden Commentarien über die Mischna sind erst im dritten und fünften Jahrh. entstanden, das Alte, was sich in ihnen etwa noch fortgepflanzt

[7]) Vgl. Winer de Onkeloso eiusque paraphrasi chald. Lips. 1820. 4.

[8]) Die vortreffliche Ausg. der Mischna von W. Surenhusius. Amst. 1698 — 1703. VI. fol. enthält den hebräischen Text mit einer lateinischen Uebersetzung und sehr reichhaltigen Commentarien.

Digitized by Google

haben könnte, läßt sich von dem Neuen nicht sicher sondern. Auch ist für die Bearbeitung und Erläuterung ihres Textes bisher sehr wenig geschehen [9]).

4) Die kabbalistischen Schriften. Wenn gleich die eigentliche Entstehung der Kabbala erst in das 2. Jahrh., gleichzeitig mit dem Neoplatonismus und dem christlichen Gnosticismus fällt und in diese Zeit auch der Ursprung der ältesten kabbalistischen Schriften, der Bücher Sohar und Jezira [10]), zu setzen ist: so hat doch auch in diesen Schriften sich manche ältere Vorstellung erhalten und sie können daher zur Erläuterung der Dogmen des Judaismus benutzt werden.

5) Von den jüngeren rabbinischen Schriften darf in der Darstellung des Judaismus nur selten und mit großer Behutsamkeit Gebrauch gemacht werden. Begründen läßt sich aus ihnen allein kein Dogma desselben, doch mag man sich ihrer zur Bestätigung und Erläuterung mit Nutzen bedienen.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der Juden aus dem religiösen Gesichtspuncte.

§. 74.

Neue theokratische Einrichtungen der zurückgekehrten Juden.

Die Rückkehr der Juden in das Vaterland erfolgte während eines Zeitraums von etwa 90 Jahren in drei Colonistenzügen, welche von Serubabel, Esra und Nehemia an-

[9]) Die besten Hülfsmittel sind folgende: *Joh. Lightfoot* horae hebrr. et talmudd. in IV evangg. e mus. I. B. Carpzovi. Lips. 1675. 4. *Christ. Schöttgen* horae hebrr. et talmudd. in universum N. T. Dresd. et Lips. 1733. II. 4. *Joh. Gerh. Meuschen* Novum Test. ex Talmude et antiquitt. Hebraeorum illustratum. Lips. 1736. 4. *Joh. Andr. Eisenmenger* entdecktes Judenthum. Königsb. 1711. II. 4. und *Wetstenii* Nov. Test.

[10]) *Knorr ab Rosenroth*, Cabbala denudata. Sulzb. 1667. et Francof. 1684. II. 4.

Digitized by Google

geführt wurden (536 — 444 v. Chr.). Neben der Sorge für den Bau des Tempels, der Stadt und den Wiederanbau des Landes waren diese Volksführer vornämlich darauf bedacht, das mosaische Gesetz seinem ganzen Umfange nach und in größerer Strenge, als es zuvor war gehalten worden, unter den Colonisten wieder einzuführen, vorzüglich aber den levitischen Cultus und die Priesterherrschaft wiederherzustellen, Esra III, 3 — 7. VI, 16 — 22. VIII, 35. Neh. VII, 73. VIII. IX. X. XII. XIII. Besonders gaben sie scharfe Verordnungen über die Absonderung von den Ausländern Esra IX. X. Neh. X, 31. XIII, 1. 3. 23 — 30. Mal. II, 11., und über die Sabbathsfeier Neh. X, 32. XIII, 15 — 22. Hierdurch wurde eine ängstliche Anhänglichkeit an den Buchstaben des mosaischen Gesetzes erzeugt, welche die spätern Juden überhaupt auszeichnet. Man glaubte durch theokratische Treue sich für die Folge die Gnade Jehova's zu sichern, da man das Unglück der Verbannung als eine Strafe für die Untreue gegen Jehova und seine Gesetze betrachtete, Esra IX, 13 — 15. Neh. I, 6. 7. IX, 30. XIII, 18. Zach. I, 2 — 6. Einigen Einfluß auf dieses größere Festhalten an dem mosaischen Monotheismus scheint auch der Aufenthalt unter den Persern und die Bekanntschaft mit ihrer geistigeren Religion gehabt zu haben. Wenigstens waren die Juden unter der persischen Herrschaft den Reizungen zu einem rohen Natur- und Bilderdienste nicht mehr so wie ihre Väter ausgesetzt, wenn man auch nicht annehmen kann, daß in der alt-persischen Religion ein reiner Monotheismus geherrscht habe [11]).

Die ersten Ansiedler hatten sich noch der Leitung gottbegeisterter Propheten, welche das Gesetz seinem Geiste nach deuteten, zu erfreuen. Wir kennen noch Haggai und Zacharia unter Serubabel, und Maleachi unter Nehemia's Regierung. In ihren Reden lebt noch der alte Prophetengeist fort und dringt auf innere Frömmigkeit und sittliches Streben,

11) Tychsen (in den Comment. Soc. reg. Gott. Vol. XII. p. 7. 8.) glaubt, daß dieser Einfluß deshalb nicht angenommen werden könne, weil die Juden ja im Exil nicht (oder doch nur eine sehr kurze Zeit) unter Persern gelebt hätten. Aber blieben sie nicht auch nach der Rückkehr unter persischer Herrschaft und dauerte der Einfluß der Perser nicht auch nach derselben noch fort?

Digitized by Google

welche mehr erth hätten, als die ängstliche Beobachtung äußerer Gebräuche, Zach. VII, 5 — 14. VIII, 16 — 19. Mal. III, 5. 18. Aber späterhin, seit Nehemia, hörte die Stimme der Propheten auf; kaum bemerkt man einen schwachen Nachhall derselben in dem jungen Buche Daniel, welchem daher auch die Juden keinen Platz unter den übrigen Propheten einräumen. Folge dieses Mangels an Propheten war, daß der Geist des Mosaismus sich immer mehr unter dem Volke verlor, während man an der äußeren Schaale desselben oder an dem Buchstaben des Gesetzes hängen blieb. Im Hebraismus hatte man die göttliche Offenbarung als eine fortgehende betrachtet, der göttliche Geist wurde als fortdauernd wirksam gedacht, um Lehrer zu erwecken, welche, von ihm erfüllt, göttliche Wahrheiten unmittelbar verkündigten; im Judenthum dagegen gilt die göttliche Offenbarung als eine geschlossene. Der Geist Gottes wirkt nicht mehr lebendig fort durch die Rede heiliger Männer, seine Aussprüche sind an die heiligen Schriften gebunden. Die Sammlung dieser Schriften wurde ihren wesentlichen Bestandtheilen nach schon von Esra bis auf Nehemia vollendet, worauf auch die ältesten jüdischen Traditionen hinweisen. Späterhin nahm man nur noch Weniges, einige gottbegeisterte Gesänge aus den Zeiten der Religionsverfolgung und, obwohl mit einigem Widerstreben, das Buch Daniel in die alte Sammlung auf. Der religiöse Eifer richtete sich nun vorzüglich auf das Studium und die Erklärung jener heiligen Schriften, wobei man sich indeß von einer kleinlichen Sylbenstecherei beherrschen ließ. Schon Esra war ein solcher Schriftgelehrter (סוֹפֵר Neh. VIII, 13. Esra VII, 21.). Zugleich suchte man aber auch das Gesetz dem Volke allgemeiner bekannt zu machen. Daher veranstaltete schon Nehemia eine öffentliche Vorlesung des Gesetzes am Feste der Laubhütten, sieben Tage lang, Nehem. VII, 73. — VIII, 8. 18. Späterhin errichtete man zu diesem Zwecke in den Städten Synagogen, in welchen sich das Volk am Sabbath versammelte. Hier wurde dann ein Abschnitt aus dem Gesetze (Parasche) oder aus den Propheten (Haphtare) vorgelesen und mit einer Erklärung (Targum) in der Landessprache begleitet, während der Opferdienst und die eigentliche Festfeier bloß zu Jerusalem halten werden durfte. Schon in einem

Digitized by Google

exilischen Liede Ps. LXXIV, 8. werden מוֹעֲדֵי אֵל, Versammlungshäuser (συναγωγαί) Gottes erwähnt, welches die älteste Spur von denselben zu sein scheint. Unter der Herrschaft der Hasmonäer kommen sie öfter vor und um die Zeit Christi findet man sie auch schon außerhalb Palästina, unter den Juden in Aegypten, Macedonien, Achaja und Italien verbreitet.

§. 75.

Einfluß der persischen Religionslehre auf die der Juden.

Bei der ängstlichen Anhänglichkeit der Juden an den Buchstaben des Gesetzes ist es eine auffallende Erscheinung, daß sie ausländische Dogmen aufnahmen und dadurch den ursprünglichen Geist des Hebraismus entstellten. Dieser Einfluß fremder Weisheit trat bei ihnen gewissermaßen an die Stelle des Einflusses fremder Culte, welchem die Hebräer gehuldigt hatten, und der Hang zu solcher Ausländerei war bei ihnen eben so groß, als bei den Vätern der Hang zur Abgötterei gewesen war.

In dem Innern Asiens war damals der speculative Geist besonders auf die Erforschung der Geisterwelt und ihrer Verhältnisse gerichtet. Tiefsinnige Speculationen darüber hatten sich schon im höchsten Alterthume von Indien aus verbreitet nach Aegypten, dann nach Medien und Persien. Moses hatte diese alte morgenländische Weisheit oder Philosophie schon in Aegypten kennen gelernt und einiges Wahre und Gute aus ihr beibehalten, dagegen aber Alles, was auf mythologische Vorstellungen, auf Aberglauben und Schwärmerei führen konnte, entfernt zu halten gewußt. So war ein Lehrbegriff entstanden, welcher sich durch seine erhabenen Vorstellungen von Gott und durch seine sittliche Strenge sehr vortheilhaft vor allen vorchristlichen Religionen des Alterthums auszeichnet.

Auf eine eigenthümliche Weise war diese alt-morgenländische Weisheit in Medien ausgebildet und in ein System gebracht worden. Dieses medische Religionssystem ward dann von den Persern, den Besiegern der Meder, angenommen, und wird daher gewöhnlich die alt-persische Religion genannt. Die Ausbildung desselben hat man der medischen

Digitized by Google

Priesterkaste, den Magern, überhaupt zuzuschreiben, wenn sich gleich Einer unter ihnen, Zerdusch, bei den Griechen Zoroaster genannt, vorzüglich darum verdient machte und der erste war, welcher den Medern heilige Schriften gab und in diesen das magische Religionssystem für die Nachwelt erhielt. Die ältesten griechischen Schriftsteller[12]), unter welchen Aristoteles der wichtigste Zeuge ist, setzen das Alter dieses Zoroaster mehre Jahrhunderte über den trojanischen Krieg hinaus, rücken also sein Zeitalter in die mythische Periode hinauf: erst die jüngeren Zeugen, Plutarchus, Porphyrius, Jamblichus, setzen ihn in das Zeitalter des Darius Hystaspis herab. Aber wenn unter diesem Könige eine so wichtige Reformation wäre unternommen worden, so würde wohl Herodot, der fast ein Zeitgenosse desselben war und von seiner Regierungsgeschichte ausführliche Nachrichten zu geben weiß, nicht darüber geschwiegen haben. Dazu kommt, daß die Magerkaste auch noch unter den Persern beständig eine medische bleibt, daß Medien als das Land, wo Zoroaster wirkte, in den heiligen Schriften der Perser selbst genannt wird, daß die Sprache in diesen Schriften ganz verschieden ist von allen Namen und Worten, welche aus der altpersischen bekannt sind, und daher wahrscheinlich für die eigenthümliche medische Sprache gehalten werden muß. Diese Umstände führen uns dahin, das Zeitalter des Zoroaster über den Anfang der persischen Dynastie oder über Cyrus hinauf, in die Zeit der medischen Könige zu setzen. In welches medischen Königs Regierung es aber fällt, diese Bestimmung hängt hauptsächlich davon ab, wie man den in den Zend-Büchern öfters erwähnten König Gustasp deutet. Am wahrscheinlichsten denkt man bei ihm an Cyaxares I., denn die Beschreibung des Krieges mit einem nordischen Volke, den Turaniern in den Zend-Büchern, läßt an den großen Einfall der Scythen in Medien unter Cyaxares I., dessen die Alten[13]) erwähnen, denken. Das Alter des Zoroaster fiele danach etwa 40 Jahre vor die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Jedoch möchte ich diese letztere genauere Bestimmung[14]) nur als eine historisch wahrscheinliche Vermuthung, und nur das

12) Vgl. was Plinius Hist. nat. XXX, 1. 2. aus ihnen anführt.
13) Z. B. Herodot I, 103.
14) Mit Tychsen.

Digitized by Google

als gewiß ausgeben, daß das Alter des Zoroaster über den Anfang der persischen Monarchie oder über Cyrus hinaus gesetzt werden müsse[15]).

Die Anhänger dieser Lehre, die Parsen oder Guebern, haben sich noch bis jetzt — obwohl in geringer Anzahl — in Persien erhalten. Sie besitzen heilige Religionsschriften in einer uralten nur ihnen verständlichen Sprache, welche Zend genannt wird. Von diesen Schriften soll eine, Vendidad, welche die bürgerliche und religiöse Gesetzgebung enthält, nach ihrer Angabe noch von Zoroaster selbst herrühren, die übrigen aber von den Magern verfaßt sein. Dem Franzosen **Anquetil du Perron** gelang es um die Mitte des vorigen Jahrh., von diesen Guebern die Zendsprache zu erlernen und ihre heiligen Bücher zu erhalten, welche er übersetzte und herausgab[16]). Wenn man die Frage über die Aechtheit dieser Schriften bloß auf den Vendidad, welchen die Perser allein für Zoroasters Werk ausgeben, beschränkt, so läßt sich dieselbe nicht wohl aus Gründen bestreiten, sobald man nur nicht, wie man gethan hat, jene übertriebenen Vorstellungen von der hohen Weisheit Zoroasters, welche bei den späteren Griechen herrschten, auf diese Bücher überträgt und in ihnen wieder finden will. Denn alsdann sieht man sich freilich getäuscht; man findet sehr einfache, zum Theil kindische Vorstellungen und mehr Formeln, die mit einer ermüdenden Einförmigkeit wiederkehren, als tiefsinnige philosophische Forschung.

Bei der Lehre Zoroasters ist schon von Alters her über das Princip, von welchem sie ausgehe, gestritten worden, ob dies nämlich ein Princip der Einheit (Monotheismus) oder der Zweiheit, des Gegensatzes (Dualismus) gewesen sei. Ueber diese Streitfrage theilten schon die alten Perser selbst sich in verschiedene Secten und die neuern Gelehrten haben sie wieder aufgenommen. Der Streit hat darin seinen Grund, weil Zoroa-

15) Nach den Untersuchungen von Rhode (Die heilige Sage und das Religionssystem des Zendvolkes. Frkf. 1820. 8.) ginge das Alter Zoroasters noch über Moses hinaus, was jedoch mehr auf künstliche Weise aus der innern Beschaffenheit der Zendschriften, als aus ausdrücklichen Zeugnissen der Alten geschlossen wird.

16) Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre traduit par Anquetil du Perron. Paris 1771. II. 4.

Digitized by Google

ster in den Anfang die ewige Zeit (Zeruane Akerene) setzt, aus welcher Ormuzd und Ahriman, das gute und böse Princip, hervorgehen. Diejenigen nun, welche dem Zoroaster Dualismus zuschreiben (Tychsen, Buhle u. a. m.), nehmen diese ewige Zeit bloß als die Form, in welcher Zoroaster die Existenz überhaupt gedacht wissen wollte, betrachten sie aber nicht als ein intelligentes Wesen. Diejenigen dagegen, welche dem Zoroaster ein monotheistisches Princip zuschreiben (Anquetil, Kleuker, Horn, de Wette, Rhode) fassen diese ewige Zeit als ein intelligentes Wesen, wonach denn Zoroaster von Einer höchsten Intelligenz oder Einem göttlichen Wesen ausgegangen wäre. Die Zendschriften selbst geben keine deutlichen Anzeigen, wie der Begriff zu fassen sei; die meisten Aussagen der Alten sprechen für den Dualismus der persischen Religion. Nach den ächten Zendschriften ist ein gutes Princip, Ormuzd (bei den Griechen Ὡρομάζης), ein Lichtwesen, dessen Bild die Sonne und das heilige Feuer ist, und ein böses finsteres Princip, Ahriman, von der ewigen Zeit (der Ewigkeit) erzeugt d. i. von Ewigkeit vorhanden. Streitig ist, ob Ahriman von Anfang an als böse, oder nur als ein gefallenes Wesen zu betrachten sei. Die Vertheidiger des Dualismus in der Parsen-Lehre nehmen das Erstere, die des Monotheismus das Letztere an. Von beiden Principien gehen zwei verschiedene Zeugungs- oder Schöpfungssysteme, sowohl in der Geisterwelt als in der Körperwelt aus. In der Geisterwelt erzeugt Ormuzd nach und nach drei Classen von Geisterwesen: 1) die Amshaspand's, welche ihrem Namen nach wie Hypostasen der göttlichen Attribute erscheinen, ihrer Zahl nach mit dem alten Planetendienste (da Ormuzd's, des siebenten, Bild die Sonne ist) zusammen zu hängen scheinen. 2) Die 24 Izeds, Vorsteher der Elemente und einzelner Theile der geschaffenen Natur, der Berge, Flüsse, Pflanzen u. s. w. Unter ihnen ist Mithra der vornehmste. 3) Die Feruers oder menschlichen Seelen, denen Präexistenz zugeschrieben wird[17]). Ahriman dagegen erzeugt in der Geisterwelt eine unzählige Menge von bösen Geistern,

17) So nimmt sie Tychsen a. a. O. XI. 149., Anquetil und Kleuker dagegen, welchen de Wette folgt, nehmen sie als die himmlischen Urbilder der Seelen, ähnlich den platonischen Ideen. Rhode nimmt sie als die geistigen Urbilder der Dinge überhaupt.

Digitized by Google

Dews genannt, höhere und niedere, dem Amshaspands, Izeds und Ferners entsprechend. Die ganze Dauer der Weltperiode wird auf 12000 Jahre gesetzt. 3000 J. besteht bloß die Geisterwelt, in welcher Ormuzd allein herrscht, dann schafft er die Körperwelt nach gewissen Zwischenräumen — den Himmel — das Feuer — das Wasser — die Erde — die Bäume die Thiere — die Menschen, und herrscht auch in ihr 3000 J. allein. Alle diese Erschaffungen erfolgen durch Ormuzd's schaffendes Wort, Honover, welches als eine Persönlichkeit betrachtet wird. Mit dem siebenten Jahrtausend aber erhält Ahriman Einfluß auf die Geschöpfe. Er tödtet nun den Abudad, den Urstier des Ormuzd; und den Kajomorts, den Ur-Menschen. Aus ihnen gehet eine andere Reihe schwächerer, dem Einfluß des Ahriman unterworfener Geschöpfe hervor, Pflanzen, Thiere und Menschen. Schon das erste Menschenpaar, Meschia und Meschiane, lassen sich von Ahriman verführen und werden Sünder (Darvands). Nun erfolgt eine Zeit der getheilten Herrschaft 3000 Jahre, dann hat Ahriman 3000 J. das Uebergewicht über Ormuzd; jedoch können die guten Menschen die Macht des Ahriman bekämpfen, besonders durch die Unterstützung des Honover. Ormuzd und seine Geschöpfe sind allein Gegenstand der Verehrung, Ahriman und seine Dews und seine schädlichen Erzeugnisse auf Erden Gegenstand des Abscheus und des unausgesetzten Kampfes. Sind die Ormuzddiener treu in diesem Kampfe, so gehen sie nach dem Tode über die Brücke (Tschinevad) ein in den Ort der Seligkeit (Behescht); die Gottlosen aber fallen mit ihrem Tode dem Reiche des Ahriman und der Finsterniß anheim. Ahriman trägt die Namen, der Lügner vom Anfang, der Fürst der Finsterniß, die Schlange, der Umherschweifer, er ist voll Todes, verführt die Menschen zum Bösen, bedrängt die Frommen, ist geschäftig bei dem Tode der Menschen. Nach Ablauf der 12000 Jahre endigt sich die jetzige Weltperiode, durch Feuer wird die Welt verzehrt, Ormuzd triumphirt vollständig, die Guten stehen auf zum Leben, die Macht des Ahriman ist für immer gebrochen. Was aber weiter erzählt wird von der Erscheinuug eines Erlösers (Sosiosch), von dem Ende dieser Weltperiode, von der Bekehrung der Sünder durch Läuterung, und auch des Ahriman, von der Rückkehr der ganzen

Digitized by Google

Natur zum Lichte, — das sind Ausschmückungen, welche sich nur in den verdächtigen Büchern finden und nicht sicher als Zoroasters Vorstellungen erweisen lassen, so wie denn auch hierüber unter den Guebern selbst verschiedene Parteien sich gebildet haben.

Diese religiösen Philosophen waren es, welche im Judenthum allmählig Einfluß auf die Lehre gewannen. Als die erste Colonie zurückkehrte, hatte die neue persische Herrschaft unter Cyrus eben erst begonnen und die Juden waren erst durch ihn von den Babyloniern befreit worden: wie hätte sich in so kurzer Zeit schon ein solcher Einfluß der kaum bekannt gewordenen Perser-Religion zeigen können? Man drückt sich daher nicht ganz richtig aus, wenn man sagt: die Juden hätten die neue Weisheit aus dem Exil in ihr Vaterland zurückgebracht. Die Spuren derselben finden sich in den ältesten Schriften, gleich nach der Rückkehr, bei Haggai, Zacharia, Maleachi, Esra, Nehemia, nur sehr selten und kaum bemerklich. Sie treten aber allmählig in den jüngeren Büchern immer stärker hervor. Diesen Einfluß scheint also jene medische Weisheit erst nach der Rückkehr während der zwei Jahrhunderte, in welchen die Juden unter persischer Herrschaft lebten (536 — 332 v. Chr.) gewonnen zu haben. Jene Zurückgekehrten blieben nämlich bei ihrer fortdauernden Abhängigkeit von den Persern natürlich auch in einer fortwährenden Verbindung mit ihnen. Sie standen unter persischen Statthaltern, hatten in vielen Angelegenheiten sich nach Persien zu wenden, öftere Geschäftsreisen dahin zu machen, endlich waren ihre Brüder von den zehn Stämmen in Persien zurückgeblieben und die Verbindung mit ihnen wurde nicht gänzlich aufgehoben. So konnte nun die fremde Lehre allmählig auch auf die Palästinenser einwirken. Vornämlich waren es folgende religiöse Begriffe und Meinungen, welche aus dieser Quelle in den Judaismus übergingen:

1) Die Gottheit ist ein Lichtwesen, ihre Natur ist das Licht.

2) Es gibt neben Gott ein böses Wesen, den Satan, und Diener desselben, Dämonen. Damit aber diese Vorstellung dem alten nationalen Monotheismus nicht widerspreche, wurde Satan gefaßt als ein erschaffenes, ursprünglich gutes, dann aber gefallenes Wesen, während es in der Zendlehre selbst

Digitized by Google

streitig ist, ob Ahriman als böses Princip oder als gefallenes Wesen zu denken sei.

3) Es gibt verschiedene Classen und Rangordnungen der Engel und die ersten unter ihnen sind die sieben Erzengel, welche um den Thron Gottes stehen (die sieben Amshaspands).

4) Die Körperwelt dauert sechs Jahrtausende, zwei vor dem Gesetz, zwei unter dem Gesetz; zwei unter dem Messias: dann tritt das Ende der Welt ein.

5) Das göttliche Wort, wodurch Alles geschaffen worden, ist (wie Honover) als eine Hypostase zu nehmen.

6) Es finden Belohnungen und Strafen nach dem Tode, ein Ort der Seligen (das Paradies) und der Verdammten (die Hölle) statt, und eine Auferstehung des Fleisches.

Mit minderer Sicherheit läßt sich diese Einwirkung in der jüdischen Messiaslehre voraussetzen, da der Sosiosch, der dem Messias der Juden entspricht, nur verdächtigen Zendbüchern angehört.

Diese Vorstellungen wurden aber nicht etwa ausdrücklich und durch öffentliche Erklärung an die Stelle der mosaischen gesetzt, denn ein solches Verfahren würde die schwärmerische und ängstliche Anhänglichkeit der Juden an das Gesetz nimmermehr gestattet haben. Vielmehr erfolgte die Annahme unbewußt und in dem guten Glauben, daß man dadurch nur das alte Gesetz zum vollen Verständniß bringe oder nur deutlicher entwickele, was in demselben verborgen liege. Man entlehnte anfänglich Bilder und andere Vergleichungen aus den geläufig gewordenen Vorstellungen und fing dann an, diese Bilder eigentlich zu fassen, man ließ sich bei der Deutung des Gesetzes und der Propheten von den neuen Begriffen leiten und fand sie dann natürlich auch in ihnen wieder, — ebenso wie man später platonische, aristotelische und andere Philosopheme in die christlichen Religionsschriften hineintrug. Dies Verfahren läßt sich noch jetzt an den Targum's erkennen, bei welchen die neuen Begriffe fast durchgängig in die freie Umschreibung des biblischen Textes hineingeflossen sind, was bei einer grammatischen Interpretation nicht möglich gewesen wäre.

Digitized by Google

§. 76.

Hellenismus und Hellenisten.

Schon zu den Zeiten des Jeremia, bald nach der Zerstörung Jerusalems, waren viele Juden nach Aegypten geflohen Jer. XLIII. XLIV. Zwei Jahrhunderte später eroberte Alexander der Gr. mit den übrigen Satrapieen des persischen Reiches auch Aegypten und gründete dort die nach seinem Namen genannte Stadt Alexandrien. Nach seinem Tode zerfiel sein Reich, und Aegypten wurde einem seiner Feldherrn, dem Ptolemäus, Sohn des Lagi, zu Theil, welcher die Dynastie der Ptolemäer oder Lagiden gründete. Dieses Herrscherhaus begünstigte, um seine Residenz Alexandria blühend und ansehnlich zu machen, die Niederlassung der Ausländer daselbst. Unter diesen fanden sich nun, da der Hof selbst ein griechischer war, auch viele Griechen ein, besonders wußten die Ptolemäer viele griechische Gelehrte, Sprachforscher, Philosophen, Mathematiker, durch eine reiche Freigebigkeit dorthin zu locken. So wurde Alexandrien unter ihnen der vorzüglichste Sitz der späteren griechischen Gelehrsamkeit und Philosophie. Neben den Griechen aber war die mit großen Privilegien bedachte Judenschaft zu Alexandria und im übrigen Aegypten überaus zahlreich und wohlhabend geworden, und nothwendig mußte jene griechische Bildung auch auf sie einwirken. Unvermerkt eigneten sie sich die griechische Methode des Philosophirens und die Dogmen der griechischen Philosophen an. So entstand eine Vermischung des Mosaismus mit hellenischer Philosophie. Die philosophischen Schulen selbst, welche sich den dortigen Juden in dieser Art empfahlen, waren die pythagoräische, platonische und peripatetische.

Von pythagoräischen Sätzen, wenigstens von den asketischen Grundsätzen dieses Systems, ließ sich eine schwärmerisch-fanatische Judensecte in Ober-Aegypten, die Therapeuten, leiten[18]), welche Eusebius[19]) fälschlich für Christen hält. Die peripatetische oder aristotelische Philosophie fand einen namhaften Anhänger an dem alexandrinischen Juden

[18]) Die Hauptnachrichten über dieselbe bei Philo, de vita contemplativa.

[19]) Hist. eccl. II, 17.

Digitized by Google

Aristobulus, welcher unter Ptolemäus Philometor, um 175 v. Chr., gelebt haben soll[20]). Das älteste Zeugniß für seine Existenz findet sich 2 Macc. I, 10. Nach den Aussagen des Clemens Al., Origenes, Eusebius und Hieronymus verfaßte er Commentare über das Gesetz, von welchen diese Kirchenväter Fragmente aufbewahrt haben. Aus ihnen ersieht man, daß Aristobul einen zweifachen Weg einschlug, um das mosaische Gesetz mit der Weisheit der Griechen zu vereinigen: 1) Er berief sich auf Aussprüche griechischer Dichter und Philosophen, welche Analogieen mit dem mosaischen Gesetze zu verrathen schienen. Dazu mußten ihm besonders die vorgeblichen Gedichte des Orpheus, sodann Homer, Hesiodus und Aratus dienen. Bei dieser Parallelisirung aber trug Aristobulus kein Bedenken, sowohl einzelne Worte bei den Dichtern zu verändern, als auch ganze Verse ihnen unterzuschieben, um desto sicherer seine jüdischen Dogmen bei den griechischen Dichtern nachweisen zu können[21]). Merkwürdig ist dieser Umstand, weil er die erste Spur gibt von jener Verfälschungssucht der späteren Juden, nach welcher sie, um einer Lieblingsmeinung die Autorität des Alterthums zu verschaffen, sowohl Worte, als auch ganze Werke berühmten Männern der Vorzeit andichteten. Schon die Apokryphen, noch mehr aber die Pseudepigrapha V. T. geben davon auffallende Beispiele, und auch bei dem Buche Daniel, dessen Entstehung ungefähr gleichzeitig mit Aristobul fällt, muß eine solche Fiction angenommen werden. 2) Er suchte das Gesetz allegorisch zu erklären. Dies bezeugt Origenes c. Cels. IV, 51., der ihm die ἀλληγορία τοῦ νόμου beilegt. Wie er dabei verfuhr, zeigen die Bruchstücke bei Euseb., Praep. ev. VIII, 9. 10., wo er dem Ausdrucke Hand Gottes eine höhere Bedeutung abzugewinnen sucht, indem er dabei an die Wirksamkeit der göttlichen Macht gedacht wissen will, und ebendas. XIII, 12., wo er dem Sabbath eine höhere, geistige Bedeutung gibt.

20) Die Zweifel, welche gegen die Existenz dieses Mannes, besonders von Hodius, Richard Simon und Eichhorn (Allgem. Bibl. Bd. V. S. 253 ff.) sind erhoben worden, hat Valckenaer (De Aristobulo Judaeo) scharfsinnig beseitigt.

21) Dies hat Valckenaer mit vielem kritischen Scharfsinn bei den einzelnen von Aristobul angeführten Versen bewiesen.

Digitized by Google

Vor den Griechen konnten sich die Juden für diese allegorische Interpretation darauf berufen, daß schon Platon (de Republ. II. III.) eine allegorische Erklärung bei den Gedichten des Homer empfohlen habe, um ihnen einen moralischen Sinn abzugewinnen. Wie aber die Griechen ihren Homer als Grundlage aller ihrer Bildung und als höchste Auctorität für jeden Satz betrachteten, ebenso wollten die damaligen Juden auch ihren Moses angesehen wissen. Derselben allegorischen Erklärung des Gesetzes überließen sich nach dem Zeugnisse des Philo auch die Therapeuten und schon sie beriefen sich auf die Schriften alter Männer, der Stifter dieser Secte, für ihre allegorischen Deutungen. Doch auch Philo selbst verräth in seinen Schriften, daß die allegorische Interpretation schon lange vor ihm unter den alexandrinischen Juden müsse geübt worden sein, denn bei mehrern allegorischen Erklärungen bemerkt er, ταῦτα κατὰ παλαιὰν ἀλληγορίαν ἱστορεῖται oder etwas Aehnliches. Für uns sind indeß seine Schriften die Hauptquelle, um die Grundsätze und die Methode dieser alexandrinischen Allegorie des Gesetzes kennen zu lernen. Philo nämlich suchte durch dieselbe folgende Zwecke zu erreichen: 1) Alle sinnlich beschränkten und alle anstößigen Vorstellungen aus dem Gesetze zu entfernen. 2) In dem Gesetze ein tiefsinniges und wissenschaftlich begründetes philosophisches System nachzuweisen. Dieses System aber ist ein eklektisches, da in ihm Sätze aus der alten morgenländischen Philosophie mit pythagoräischen, platonischen und aristotelischen Grundsätzen und mit den Vorstellungen des alten Hebraismus verschmolzen sind. Dabei verräth sich jedoch der Hang zum Platonismus, besonders zu der platonischen Ideenlehre, vorherrschend. 3) Dem Gesetze eine möglichst vielseitige praktische Benutzung abzugewinnen. Seine ethischen Grundsätze, welche große Reinheit und Strenge verrathen, knüpft er an die Aussprüche des Gesetzes, bisweilen an historische Stücke desselben, z. B. das Opfer des Kain und Abel, an, indem er sich dieselben nach einer freien Behandlung geistig deutet.

Unter einer solchen Behandlung des Gesetzes gewann das alexandrinische Judenthum überhaupt einen freieren, geistigeren Charakter. Die gebildeteren Juden faßten das Aeußere ihrer Religion, den Dienst, den Gebrauch, nur als Bild oder Symbol eines Geistigen; als das Wesen aber galten ihnen die

Digitized by Google

Ideen selbst, welche durch die äußeren Werke des Gesetzes angeregt werden sollen, und der sittliche Geist, welcher sich mit den religiösen Handlungen verbinden soll. Man findet namentlich bei Philo fast alle im Gesetze vorgeschriebenen Gebräuche, die einzelnen Feste, die Opfer, die Waschungen u. s. w. symbolisch genommen und ihnen eine universale religiöse Bedeutung beigelegt. — Diesen Bildungsgang hatte das Judenthum in Alexandrien verfolgt, als Jesus in Palästina auftrat.

§. 77.

Palästinensische Juden zur Zeit Jesu.

Einen ganz verschiedenen Entwickelungsgang schlug das Judenthum in Palästina ein. Dort fanden wohl einige Dogmen der persischen Lehre Eingang, aber die griechische Philosophie gewann nur sehr geringen Beifall. Der vorherrschende Charakter blieb Anhänglichkeit an den Buchstaben des Gesetzes und spitzfindige Grübelei über denselben. Zwar verschmähte man auch den Gebrauch der allegorischen Interpretation keineswegs — auch die Targums allegorisiren —, aber man verfiel bei ihr weit mehr in kleinliche Spielerei, als die Alexandriner. Was aus den subtilen Untersuchungen der Gesetze nach ihrem buchstäblichen Sinne sich als nähere Bestimmung, weitere Ausführung und Vervollständigung derselben ergab, das wurde dann als religiöse Satzung in der Reihenfolge der Lehrer von Mund zu Mund fortgepflanzt und erhielt gleiches Ansehn mit den unmittelbaren Aussprüchen des Gesetzes selbst. Man nannte diese kirchlichen Satzungen Ueberlieferungen der Väter (παραδόσεις τῶν πατέρων) und verehrte in ihnen eine heilige Tradition als zweite Erkenntnißquelle neben der göttlichen Offenbarung. Wären nun die Väter der Tradition von dem Geiste ihrer Vorgänger, der Propheten, geleitet gewesen, so hätte eine solche Tradition ein treffliches Bildungsmittel zum Weiterschreiten in der religiösen Aufklärung und zur Heranbildung einer geistigen Religion werden können. Leider aber zeigten diese Satzungen ein von allem Geiste, und noch vielmehr dem göttlichen Geiste der Propheten, himmelweit verschiedenes Streben. Hatten nämlich die Propheten in ihren Reden den reinen religiösen und sittlichen Geist des Gesetzes

Digitized by Google

hervorzuheben, das Aeußere, Sinnliche desselben dagegen als minder wesentlich in den Hintergrund zu stellen gewußt; so gingen nun die Satzungen der späteren Lehrer darauf hinaus, grade dieses Letztere als das Wesentlichste, unumgänglich Nothwendige darzustellen, bis in seine geringsten Theile zu zerlegen und nach allen möglichen Fällen casuistisch zu bestimmen; die innere Frömmigkeit dagegen, die sittliche Gesinnung, erschien nach dem Geiste der Tradition als das Zweite im Gesetz, als das minder Wichtige, worauf es der Gottheit weit weniger ankomme. Bei dieser sinnlich beschränkten Denkart war es aber natürlich, daß sie die Lehren des A. T. sowohl, als auch die aus dem Parsismus aufgenommenen, von der sinnlichsten Seite auffaßten. Namentlich erhielten das Symbol der Theokratie und die theokratischen Hoffnungen des Hebraismus bei ihnen eine höchst engherzig-particularistische und sinnliche Bedeutung. Dieselbe spricht sich auch aus in der Vorstellung, daß nur das jüdische Volk von Gott geliebt werde, auf göttliche Wohlthaten durch die äußere Beobachtung der theokratischen Satzungen einen ausschließlichen Rechtsanspruch gewinne und die Verdienste seiner Stammväter geerbt habe. Wie hätten sie nun bei einer solchen Denkart die geistige Hoffnung der Propheten von dem idealen Könige als religiös-sittlichem Reformator, welcher ein heiliges Reich stiften und die wahrhafte Verehrung Gottes begründen werde, festhalten können? Ihnen war der erwartete König nur ein neuer David, ein mächtiger Held Israels, welcher ein israelitisches Weltreich gründen, die Völker zum Tempeldienst zwingen und für alle Nachkommen Abrahams eine goldene Zeit üppigen Wohlseins und schwelgerischer Sinnenlust herbeiführen wird. Aus dem Parsismus aber nahmen sie vorzüglich die ihrer sinnlichen Denkart am meisten entsprechenden Dogmen, namentlich die persische Dämonologie, Angelologie und Auferstehungslehre auf. Die erstere wurde bei ihnen ein Ersatz für die bei Moses vermißte Mythologie und diente abergläubischer Furcht und Hoffnung. Zahlreiche Mythen, welche bei der geringen Geschmacksbildung einen höchst abgeschmackten Charakter gewinnen, kamen über die Geschichte der Dämonen und Engel, über ihre Einwirkungen auf den Menschen, ihre Geschäfte, Namen und Liebschaften in Umlauf. Diese untergeordneten Wesen galten ihnen nun auch wirklich als Unter-

Digitized by Google

götter. Jedes Land hat seinen Engel, welcher ihm vorsteht, und wenn zwei Reiche auf Erden mit einander kriegen, so wird der Krieg auch von ihren Engeln im Himmel geführt u. dgl. — Das Auferstehungsdogma aber mußten sie aufnehmen und entwickeln wegen ihrer sinnlichen Messiashoffnungen. Soll nämlich das Messiasreich alle Israeliten umfassen, so durfte es nicht auf die zur Zeit seiner Eröffnung noch Lebenden beschränkt werden. Die früher Verstorbenen aber können, da es als ein irdisches gefaßt und das Glück desselben in sinnlichem Wohlleben gefunden wird, nicht anders Theil nehmen, als wenn sie in ihren früheren Körpern wieder aus den Gräbern hervorgehen und alle die Gliedmaßen wiedererstattet bekommen, durch welche sie in den Stand gesetzt werden, das Wohlleben in diesem Reiche mit zu genießen. Von dieser Denkart, welche Jesus in seinem Vaterlande als die herrschende vorfand, gibt das N. T. selbst die sichersten Aufschlüsse. Außerdem zeugen für dieselbe sowohl einige in Palästina entstandene Apokryphen, als auch die Sammlung jener kirchlichen Lehrsatzungen, welche der Talmud enthält, obwohl in diesem letztern das Vorchristliche nicht immer mit Sicherheit auszumitteln ist. Die herrschende Partei, welche sich durch das Festhalten dieser Grundsätze auszeichnete, nannte man Pharisäer (von פָּרַשׁ, ausbreiten), die ausgebreitete, die vorherrschende Partei.

Neben dieser herrschenden Partei bildete sich eine andere, die eine entgegengesetzte Richtung verfolgte und dabei in das andere Extrem verfiel. Solche Juden nämlich, bei welchen sich der bessere sittliche Geist des Monotheismus noch erhalten hatte, mußten auch die Entstellung des Gesetzes durch die Tradition und die Aufnahme des fremden Aberglaubens verabscheuen. Daher hielten sie den Grundsatz fest: keine Tradition, keine fremde Lehre neben dem Gesetze, sondern dies in seiner ursprünglichen Gestalt als einzige Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung! Diesen Grundsatz stützten sie aber auf das innere Gesetz im Menschen. Nur die Tugend, lehren sie, und nur die uneigennützigste Tugend kann Gott wohlgefallen; darum muß die Tradition falsch sein, denn nach ihr gilt nicht die im Gesetze geforderte tugendhafte Gesinnung, sondern die äußere an sich gleichgültige Handlung als die Hauptsache. Darum soll man aber auch nicht lehren, daß eine Auferstehung statt-

Digitized by Google

finde und in ihr eine Belohnung der Tugend, sondern daran festhalten, daß die Tugend ihren Lohn vollständig in sich selbst trage und keinen andern zu erwarten habe. Was die fremde Weisheit von Auferstehung, Engeln und Dämonen lehrt, ist Aberglaube und dem Geiste des Gesetzes zuwider. Diese Secte nannte sich wahrscheinlich wegen ihrer reineren sittlichen Grundsätze, die Gerechten צַדִּיקִים, woraus Σαδδουκαῖοι geworden [22]). Eine solche strengere und mit dem damaligen Volksgeiste keineswegs übereinstimmende Denkart konnte sich niemals zur herrschenden erheben. Daher ist es auch gekommen, daß die Nachrichten über sie so äußerst dürftig sich erhalten haben. Einige zerstreute Aeußerungen des N. T. und einige Stellen des Josephus sind die einzigen sicheren Quellen für die Grundsätze dieser Partei.

Die dritte unter den palästinensischen Secten, die der Essäer, bildete eine streng geschlossene Gesellschaft zu asketischen Zwecken, mit welchen man jedoch reinere sittliche Grundsätze in Verbindung brachte. In der Glaubenslehre unterschied dieser essäische Bund sich von den andern Secten durch die geistigere Unsterblichkeitslehre und die freiere Auffassung des Verhältnisses der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorsehung. Ihre Grundsätze über die Erkenntnißquellen der Religion sind nicht bekannt, wohl aber, daß sie eine Geheimlehre hatten, welche sich auf die Namen der Engel, die Verhältnisse der Geisterwelt und die magisch-theurgische Verbindung mit derselben bezog. Dieses Letztere aber führt auf einen traditionellen Bestandtheil ihres Lehrbegriffs, welcher seine Wurzel in der persischen Lehre fand, unter den späteren Palästinensern aber nach Christi Geburt in der sogenannten Kabbala weiter ausgebildet wurde. Die ältesten Quellen dieser jüdischen Geheimlehre, die Bücher Sohar und Jezirah, gehören dem zweiten Jahrh. nach Chr. an und verrathen den Geist dieses Zeitalters. Er spricht sich aus in einer künstlichen Emanationslehre, bei welcher morgenländische Philosophie einwirkt, in Magie und Theurgie, den herrschenden Gebrechen jener Zeit, in geheimen Zahlendeutungen im Sinne der Pythagoräer, Alles angeknüpft an die Buchstaben und

22) Die rabbinische Erzählung, daß sie von einem Rabbi Sadduk, etwa 200 J. v. Chr. entstanden sei, ist als ein etymologischer Mythus zu betrachten.

Digitized by Google

Worte der heiligen Schriften, aus deren Zahlenwerth, Stellung und Bedeutung die verborgene Weisheit hergeleitet und als uralte Geheimlehre behandelt wird. Historisch erweislich zeigen diese kabbalistischen Richtungen des Judenthums sich erst in den Zeiten nach Christus, besonders auf den nach Zerstörung Jerusalems aufblühenden jüdischen Hochschulen zu Tiberias und Babylon. Doch darf die biblische Theologie sie nicht ganz unberücksichtigt lassen, da wenigstens in einem der neutestamentlichen Bücher, der Apokalypse, sich die Spuren kabbalistischer Vorstellungen nicht verkennen lassen.

Dritter Abschnitt.

Religiöser Grundcharakter des Judenthums.

§. 78.

Wenn im Hebraismus eine gemeinsame religiöse Grundansicht sich durch alle Denkmäler desselben hindurchzieht, so verfolgt dagegen das Judenthum verschiedenartige und zum Theil entgegengesetzte Richtungen der religiösen Denkart, die sich aber alle in dem Grundsatze vereinigen: daß in den alten heiligen Schriften der Nation die göttliche Offenbarung vollständig beschlossen sei und keine neuen Offenbarungen ertheilt würden. Gleicherweise ist man aber auch darin einverstanden, daß sich aus diesen Offenbarungsschriften durch eine tiefer eindringende Erklärung eine Reihe religiöser Vorstellungen und ethisch-asketischer Vorschriften ableiten lasse, welche früher verhüllt gewesen oder nicht so deutlich entwickelt worden seien. Auf ähnliche Weise, wie die Propheten, suchte man demnach dem Gesetze eine vollständigere Entwickelung und eine genauere Deutung zu geben, nur daß man dabei nicht immer von dem freien Geiste der Propheten geleitet wurde. Damit verband sich die allgemein vorherrschende Neigung zu metaphysischen Speculationen. Der Hebraismus enthält wenige, einfache, speculative Lehrsätze und der sittliche Geist ist ihm der vorherrschende, im Judenthum aber entstehen Systeme der Speculation, welche eine

Digitized by Google

zusammengesetztere Gestalt gewinnen, während die Sittenlehre vernachläßigt wird.

Die Verschiedenheit der religiösen Denkart zeigt sich am stärksten in der Auffassung des symbolischen Theiles der Religion. In Palästina, wo eine rohere sinnliche Denkart vorherrschte, werden die Symbole für die Sache selbst genommen. Daher wird auf sie ein einseitiger Werth gelegt; sie werden, weil sie das Unterscheidende der Nationalreligion sind, auch für das Wesentliche derselben gehalten, möglichst genau bestimmt, vervielfältigt und in einem casuistischen Geiste behandelt. Die im Gesetze vorgeschriebenen symbolischen Handlungen des Cultus werden mit größter Genauigkeit behandelt, werden Gegenstand der spitzfindigsten Streitfragen und als die Religion selbst betrachtet. Aus den Symbolen der Theokratie bildete sich, da man sie eigentlich nahm, die Vorstellung vollständig aus, daß die jüdische Theokratie die göttliche Weltordnung selbst sei und daß daher alle Veränderungen im Weltlaufe in Beziehung auf die Juden stehen, zu ihrer Leitung, Ausbildung, Förderung erfolgen und gar keinen andern Zweck haben können. Die Juden gelten daher als der Mittelpunct der Welt, um welchen sie sich bewegt. Alle andern Völker sind bloße Werkzeuge Gottes, um seinen Rathschluß über die Juden zu vollführen, an sich aber genießen sie keiner göttlichen Liebe und Wohlthaten, keiner Hoffnung der Seligkeit. Sie sind sittlich verwerflich als ein Sündenvolk, verächtlich, weil sie nicht Zweck, sondern nur Mittel zum Zwecke sind. In der ägyptisch-hellenistischen Richtung des Judenthums wird dagegen auf die Symbole nur in sofern Werth gelegt, als sie Mittel zur Versinnlichung allgemeiner religiös-sittlicher Ideen sind. Zeichen und Sache werden sorgfältig aus einander gehalten. Man behält die Symbole bei und behandelt sie mit gleicher Gewissenhaftigkeit, als es bei den Palästinensern der Fall war, aber nur aus dem Grunde, weil man sie als ein nothwendiges Mittel betrachtet, um die religiösen Ideen zur Anschauung zu bringen und fortzupflanzen, nicht weil sie an sich für das Wesentliche in der Religion oder für die Religion selbst gehalten werden. Dabei fand jedoch wiederum Mißverstand der Symbole von einer andern Seite her Statt. Bei Entwickelung der ihnen zu Grunde liegenden Idee ließ man sich nämlich nicht, wie

Digitized by Google

es die Natur der Sache gefordert hätte, von dem Geiste des Hebraismus ausschließlich bestimmen, sondern man legte dabei die Religionsbegriffe zu Grunde, welche man sich unabhängig von den nationalen Religionsschriften durch das Studium und die Verschmelzung verschiedenartiger Systeme ausländischer Weisheit angeeignet hatte, und trug so einen fremdartigen Charakter in das Judenthum hinein. Bildete sich auch auf diesem Wege eine geistigere Religion aus, so mußte doch ihr Geist von dem des Hebraismus ein wesentlich verschiedener werden. Von dem Symbole der Theokratie wird bei den ägyptischen Juden selten gehandelt, sie setzten lieber an seine Stelle andere bildliche Bezeichnungen für das eigenthümliche Verhältniß Israels zur Gottheit. So redeten sie z. B. von der σοφία oder dem λόγος Gottes, welche unter den Söhnen Israels ihre Wohnung aufgeschlagen hätten. Selten wurde bei ihnen das Ideal der Theokratie ausgeführt und nie tritt der theokratische Particularismus so grell hervor, als in Palästina. Hoffnungen eines dereinst eintretenden besseren religiös-sittlichen Zustandes halten sie zwar fest, aber es lassen sich nur wenige unsichere Spuren auffinden, welche andeuten, daß sie sich diese bessere Zeit unter einer theokratischen Form gedacht haben.

So viel im Allgemeinen über den Charakter des Judenthums. Wir heben nun noch die einzelnen Puncte hervor, worin sich das Fortschreiten der Speculation in unserem Zeitalter vornämlich ausspricht:

1) Die Lehre von Gott wurde erweitert durch tiefsinnige Forschungen über die Natur und das Wesen der Gottheit. Das höchste Wesen denkt man sich am liebsten als eine Lichtnatur, das treffendste Bild der geistigen Reinheit und Klarheit, und die Schöpfung als ein Ausströmen oder Ausstrahlen aus dem ewigen Lichte (Emanation, Eradiation). Die früheren sinnlichen Bezeichnungen der göttlichen Attribute werden anstößig und man sucht entweder geistigere Ausdrücke an ihre Stelle zu setzen oder durch geistige universale Deutung ihrem Mißbrauche zuvorzukommen.

2) In der Lehre von der Vorsehung verschwindet die Vorstellung, daß sich Gott in der Weltregierung unmittelbar thätig zeige. Man benutzt die ausgebildete Engel- und Dämonenlehre, um zu Werkzeugen zu gelangen, durch welche Gott

Digitized by Google

wirke. Höhere, böse Naturen, welche dem Menschen zu schaden, und ihn zu verführen suchen, erzeugen das physisch und moralisch Böse. Indem aber diese Vorstellungen nicht symbolisch, sondern eigentlich aufgefaßt werden, verirrt man sich in Aberglauben und Mythologie, vermeidet aber den Dualismus dadurch, daß man den Satan nicht als böses Princip, sondern als ein von Gott geschaffenes aber durch eigene Schuld gefallenes Wesen betrachtet.

3) Die verschiedenen Verhältnisse des göttlichen Wesens werden unter persönlichen Prädicaten gedacht. So entstehen Hypostasen der göttlichen Natur, die göttliche Weisheit (σοφία), der göttliche Verstand (λόγος), das göttliche Wort (מֵימְרָא דַיְיָ). Durch alle diese Hypostasen soll der offenbare oder der in der Schöpfung sichtbar gewordene Gott unterschieden werden von dem verborgenen Gotte oder der unergründlichen Tiefe des göttlichen Wesens, wie es an sich und ohne Beziehung auf die erschaffene Welt vorausgesetzt werden muß.

4) Die Lehre von der menschlichen Seele, von ihren intellectuellen und sittlichen Anlagen, besonders von der Freiheit des Willens wird Gegenstand des tieferen Nachdenkens und philosophischer Untersuchungen, welche dahin führen, daß man der Seele Präexistenz und Anlage zur Unsterblichkeit beilegt, und daß man sich den Ursprung der Sünde und der Geneigtheit zum Sündigen aus einer Verführung der Protoplasten durch Satan erklärt.

5) In der Lehre von dem Zustande nach dem Tode zeigen sich die verschiedenartigsten Vorstellungen neben einander. Bald werden die alten Volksbegriffe festgehalten, man denkt sich ein Schattenreich, eine unvollständige wesenlose Fortdauer; bald erweitert man die Hoffnung und erwartet eine geistige Fortdauer der Seele nach der reinen Unsterblichkeitsidee; bald verbindet man diese geistige Fortdauer mit der Aussicht auf eine Wiederherstellung der Verbindung der Seele mit ihrem jetzigen Leibe und so gelangt man zu dem sinnlichen Auferstehungsbegriff.

6) Auch die Vergeltungsidee erleidet wesentliche Veränderungen. Die Pharisäer geben die frühere Vorstellung von einer irdischen Vergeltung zwar nicht auf, erwarten aber das volle Eintreten derselben erst in der zukünftigen Theo-

Digitized by Google

kratie, zugleich mit der Auferstehung und dem messianischen Reiche. Die essäisch-ägyptische Partei will von einer irdischen Vergeltung überhaupt nichts wissen, sondern faßt sie geistig auf als Seligkeit und Unseligkeit, nicht aber sinnlich als Glückseligkeit und Unglückseligkeit, und läßt sie erst in einem vollkommneren Zustande der Seele nach ihrer Trennung vom Körper realisirt werden. Die Sadducäer endlich wollen die Vergeltungsidee gar nicht von der Idee der Tugend trennen, ihnen ist mit der Tugend selbst auch der Lohn der Tugend, mit der Sünde selbst auch die Strafe der Sünde unmittelbar gegeben, und auf eine andere Art der Vergeltung darf man niemals rechnen.

7) Das Ideal der Theokratie entwickeln die Palästinenser, indem sie die sinnliche Ansicht einseitig hervorheben, die ethisch-religiöse aber vernachlässigen. Gleich den Propheten fassen auch sie es als einen irdischen Staat. Während aber jenen dieser Staat vor Allem eine neue religiös-sittliche Ordnung der Dinge auf Erden, ein reines und heiliges Gottesreich ist: gilt er diesen als eine jüdische Universalmonarchie hienieden, durch welche nur der Jude mächtig, hochgeehrt, durch Wohlstand und jede erdenkliche Sinnenlust überglücklich werden wird.

8) Die sittliche Denkart verirrt sich in Folge einer mangelhaften Ausbildung der sittlichen Urtheilskraft zu moralischem Aberglauben, von welchem auch die geistigeren Alexandriner nicht frei zu sprechen sind. Das Wesen der sittlichen Vollkommenheit findet man nämlich gegeben in einer vollständigen Beherrschung der Sinnlichkeit durch die Vernunft. Wenn nun aber eine reine Moral lehrt, daß diese Beherrschung durch das Gebot der Pflicht bedingt werde und nur in so weit sittlichen Werth erlange, als sich in ihr Gehorsam gegen ein unbedingtes Pflichtgebot verräth; so hat dagegen nach der Vorstellung des Juden diese Beherrschung schon an sich den höchsten moralischen Werth. Auch die willkürlichste Uebung in den Entsagungen sinnlicher Genüsse gewährt daher schon an sich eine sittliche Vollkommenheit. Man überbietet durch solche freiwillige Entsagungen gleichsam die Tugend selbst und leistet, indem man die sinnlichen Güter willkürlich, d. h. nicht durch ein Pflichtgebot veranlaßt, aufopfert, mehr noch, als die Pflicht selbst fordern kann.

Digitized by Google

In der Darstellung der einzelnen Lehrsätze des Judaismus werden wir im Ganzen denselben Gang befolgen, wie bei dem Hebraismus. Jedoch sind a) nur die Puncte hervorzuheben, worin das Judenthum vom Hebraismus abweicht und eigenthümliche Vorstellungen entwickelt, b) die Verschiedenheit der Zeiten und Richtungen des Geistes schärfer zu unterscheiden. Wenn bei der Darstellung des religiösen Universalismus die Ansichten der Palästinenser und Helleniſten gleiche Aufmerksamkeit fordern, so werden wir uns im theokratischen Particularismus auf die palästinensischen Juden beschränkt sehen.

Digitized by Google

Besonderer Theil.

Darstellung der einzelnen Religionsbegriffe des Judaismus.

A) Allgemeine Religionsbegriffe oder religiöser Universalismus.

Erste Abtheilung.

Die Lehre vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniß zur Welt.

Erster Abschnitt.

Das göttliche Wesen an sich betrachtet.

§. 79.

Vorstellungen der Palästinenser.

1) Was die Gottesnamen betrifft, so behielt man in Palästina theils die alten Bezeichnungen, theils wurden neue gebildet. An den alten Gottesnamen יְהוָה knüpfte sich indessen der Aberglaube an, daß er als ein heiliger Name nicht ausgesprochen werden dürfe. (Vgl. §. 18.). Der Name יְהוָה צְבָאוֹת erhielt einen weiteren Begriff; man denkt bei demselben nicht mehr an den Gott der Kriegesheere, den Kriegesgott der Israeliten, sondern an den Gott der himmlischen Heerschaaren, den Allherrscher, *Παντοκράτωρ*, Sir. L, 14. 17. Jud. VIII, 13. Weish. VII, 25. 2 Macc. I, 25.; *ὕψιστος δυνάστης* Sir. XLVI, 5.; *ἀπάσης δυνάμεως δυνάστης* 3 Macc. V, 51. Unter den neuen Bezeichnungen ist zu bemerken: Gott des Himmels אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם 2 Chron. XXXVI, 23. Esra I, 2. Neh. I, 4. 5., im Chaldäischen: אֱלָהּ שְׁמַיָּא Dan. II, 18. Esra V, 11. 12., bei den LXX und in den Apokryphen *ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ* Tob. X, 12. vgl. Offenbar. XI, 13. Daher kam es, daß man auch *ὁ οὐρανὸς*, שָׁמַיִם gradezu

Digitized by Google

ſtatt Gott ſetzte, Dan. IV, 23. vgl. 1 Macc. III, 60. IV, 10., desgleichen im Talmud (vgl. Schoettgen, ad Matth. XXI, 25., Buxtorf Lex. chald. p. 2440. s. v. שָׁמַיִם). Es müſſen daraus die Stellen Luc. XV, 18. XX, 4. Matth. XXI, 25. Marc. XI, 30., ſowie die Formel *βασιλεῖα τῶν οὐρανῶν* für *βασιλεῖα τοῦ θεοῦ* erklärt werden.

2) Die Lehre von der Einheit Gottes wird ſtreng feſtgehalten, ohne jedoch Fortſchritte in der Speculation über das Weſen der göttlichen Einheit bemerklich wären Sir. XXXIII, 5. *οὐκ ἐστι θεὸς πλὴν σου.* Kap. XLIII, 28. *αὐτὸς ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Bar. III, 35. *οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν* (scil. *θεόν*). Daher die Bezeichnung *θεὸς μόνος*, der einige Gott, Geſang der drei M. V. 21.

3) In der Auffaſſung der göttlichen Attribute verrathen ſich geringe Fortſchritte des philoſophiſchen Denkens. 1) Die metaphyſiſchen Attribute anlangend, ſo wird a) die Ewigkeit nur im Allgemeinen und unter unbeſtimmten Formeln angedeutet. Gott als der Ewige gedacht heißt *ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα* Sir. XVIII, 1. Tob. XIII, 1., er iſt vor aller Zeit und in alle Zeit, *πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα* Sir. XLII, 21.; im Gegenſatz zur menſchlichen Vergänglichkeit heißt es Bar. III, 3. von ihm: du throneſt (*κάθημαι* = יָשַׁב 1 Moſ. XI, 5.) allezeit, wir vergehen allezeit; Bar. IV, 10. 14. 24. heißt er *ὁ αἰώνιος* und Tob. XIII, 10. *ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων.* c) Die Allgegenwart wird in die genaueſte Verbindung geſetzt mit der Allwiſſenheit. Vor dem Gott, welcher allen Raum erfüllt, iſt nichts verborgen, er kennt alle Werke des Menſchen, auch ſeine verborgenſten Reden und Gedanken Sir. XVII, 19. XXIII, 19. XXXIX, 19., ſeine Kenntniß umfaßt auch das Geringſte Kap. XVI, 17., das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige Kap. XLII, 18 — 20., ſchon bevor er die Geſchöpfe hervorbrachte, kannte er ſie Kap. XXIII, 20., ſein Urtheil beruht auf Vorauswiſſen *ἐν προγνώσει* Jud. IX, 6. Noch deutlicher iſt dies bei Josephus; er legt Archaeol. II, 3, 1. dem Ruben die Worte in den Mund: *ὅπου ἂν ἄνθρωπος ᾖ, χρὴ δοκεῖν ἐνταῦθα παρεῖναι καὶ τὸν θεόν·* und redet von einer *πανταχοῦ παροῦσα πρόνοια·* er läßt

Digitized by Google

ebendaſ. VI, 11, 8. den Jonathan ſchwören bei Gott τοῦ παντοκράτορος κεχυμένου, dem aller Orte verbreiteten; und nenn de bello iud. V, 9, 4. wo er ſelbſt zu den Juden redet Gott, ὃς τά τε κρυπτὰ πάντα ἐφορᾷ καὶ τῶν σιγωμένων ἀκούει. c) Die Allmacht wird immer nur im Allgemeinen angedeutet in Sätzen, wie: Himmel und Erde erbeben vor ihm Sir. XVI, 18. 19.; keiner entgeht ſeiner Gewalt (οὐκ ἔστιν ὃς ἐκφεύξεται τὴν χεῖρα αὐτοῦ) Tob. XIII, 2. u. v. a. Bei dem Siraciden nähert ſich die metaphyſiſche Betrachtung des göttlichen Weſens der Vorſtellung des Pantheismus. Nachdem er das Unerforſchliche der Gottheit in tiefer Bewunderung geprieſen hat Kap. XLII, 15 – XLIII, 26., endigt er ſeine Betrachtung mit den Worten: πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἐφικνώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων· τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός· (das Ende der Unterſuchung iſt: er iſt das All!) Kap. XLIII, 27. Vgl. jedoch Kap. XLII, 15. τῆς δόξης κυρίου πλήρες τὸ ἔργον αὐτοῦ, wodurch vielleicht jener Satz beſchränkt werden muß. Mehre eigenthümliche Gedanken über das metaphyſiſche Weſen der Gottheit finden ſich bei Joſephus. Bei ihm umfaßt Gott Alles, iſt durchaus vollkommen (παντελής) und ſelig (μακάριος), allgenugſam (αὐτάρκης), der Anfang, die Mitte und das Ende aller Weſen (ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος πάντων), herrlicher als irgend etwas, an Geſtalt und Größe für uns unanſchaubar; jeglicher Stoff (ὕλη), und ſei er der koſtbarſte, iſt unwerth ſeines Bildniſſes, unkundig jegliche Kunſt (ἄτεχνος πᾶσα τέχνη), die ihn nachzubilden gedenkt; es iſt unheilig, ein ihm Aehnliches zu ſchauen, zu denken, zu bilden; nur ſeine Werke ſchauen wir ꝛc. adv. Apion. II, 22. Anderswo nennt er ihn ſein eigenes Werk (ἔργον αὐτοῦ, Selbſturſache ſeines Seins) und Anfang und Ende aller Dinge (ἀρχὴ καὶ τέλος τῶν ἁπάντων) Arch. VIII, 11, 2. a. E. Die Menſchen können ihm keinen Dank darbringen für genoſſene Wohlthaten, denn er iſt keines Dinges bedürftig (ἀπροσδεὲς τὸ θεῖον ἁπάντων), erhaben über Wiedervergeltung, VIII, 4, 3. i. A. vgl. Jud. XVI, 16., und ein unſterbliches und ſeliges Weſen (οὐσία μακάρια καὶ ἄφθαρτος) Arch. X, 11, 7. a. E. 2) Die geiſtigen Attribute Gottes werden von den Paläſtinenſern ſinnlich gefaßt. Immer noch tragen ſie auf das göttliche Weſen nicht bloß ſolche Kräfte des menſchli-

Digitized by Google

chen Geistes über; welche auf würdige Weise in Gott gedacht werden können, weil kein Begriff der Mangelhaftigkeit und Schwäche mit ihnen verbunden ist, wie denken, erkennen (*διανοεῖσθαι, γεγνώσκειν* Sir. XLII, 18.), Erbarmen und Mitleid (*οἰκτιρμὸς, ἔλεος* Sir. V, 6. XVI, 11.), lieben (*ἀγαπᾷν* Kap. XLV, 1.): sondern auch die Affecte, mit welchen sich der Begriff der Mangelhaftigkeit und leidenschaftlicher Schwäche verbindet, wie Zorn *θυμὸς, ὀργὴ* Kap. XXXIX, 28. XLV, 19., (doch wird der letztere harte Ausdruck schon erläutert durch den würdigeren *ἔλεγχος*, Rüge des Bösen Kap. XVI, 11. 12.), Rache (*ἐκδίκησις* Kap. XXXII, 18.) und Wiedererinnern (*μνησθῆναι* Bar. III, 5.). Mit solchen Anthropopathieen verbinden sich dann auch die alten Anthropomorphismen: die Hand Gottes (*χεὶρ κυρίου* Sir. II, 18.), der rechte Arm (*βραχίων δεξιός* Kap. XXXIII, 6.), um seine Macht, das Auge (*ὀφθαλμὸς* Bar. II, 17.), das Ohr (*τὸ οὖς* V. 16.), um sein Erkenntnißvermögen, die Stimme (*φωνὴ θεοῦ*), welche durch das Donnern (*βροντάω*) erklärt wird Sir. XLVI, 17., um die Aeußerung seines Willens zu bezeichnen. 3) Der Wille Gottes, aus welchem sich die moralischen Attribute ergeben, trägt die Namen *θέλημα* Sir. XLIII, 16., *εὐδοκία* Kap. II, 16. Der Beiname *ἅγιος* hat noch nicht überall moralische Bedeutung, sondern steht zur Bezeichnung der Majestät und Hoheit des hehren Schutzgottes, grade wie קְדוֹשׁ Kap. XLVIII, 20., so auch *ἅγιος ὕψιστος*, der majestätische, erhabene Gott, Kap. XLVII, 8.; in einer moralischen Beziehung steht er dagegen Kap. XLIII, 10., wo er mit dem Strafgerichte Gottes über die Bösen in Verbindung gebracht wird; näher bezeichnet wird der Begriff der Heiligkeit als Haß des Bösen und Liebe des Guten Kap. XII, 6. XV, 13. XXXII, 3. Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in einer strengen Vergeltung aller Thaten und Gedanken der Menschen Kap. XXXII, 17. 19., er ist gerecht gegen alle seine Geschöpfe und alle seine Gerichte sind Wahrheit, Gesang der drei M. V. 3., ein wahrhaftes und gerechtes Gericht richtet er auf ewig Tob. III, 2. Bar. I, 15. II, 6., daher heißt er *ὁ κύριος τῆς δικαιοσύνης*, der gerechte Herrscher Tob. XIII, 6. Noch öfter wird von der göttlichen Güte geredet und es herrschen darüber sehr

Digitized by Google

reine Vorstellungen. Er ist es, der den Menschen mit seinen Gütern überfüllt, *μεθύσκων ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν αὐτοῦ* Sir. XXXV, 13., der von Mutterleibe an seine Lebenstage beglückt und ihm Freude schenkt, Kap. L, 22 — 24. der ihn erfreut mit seiner Güte in der Zeit der Noth, Kap. XXXII, 20. Darum heißt er *χρηστός*, Gesang der drei M. V. 66. Besonders zeigt sich diese Güte in Schonung der Sünder und Gott heißt daher barmherzig, *ἐλεήμων*, Sir. L, 19., es wird ihm Gnade zugeschrieben, *ἔλεος* Tob. VIII, 17. Seine Güte erstreckt sich nicht bloß über Juden, sondern *ἐπὶ πᾶσαν σάρκα* Sir. XVIII, 12. sie wird motivirt durch die Schwäche des Menschen und durch seinen Hang zum Bösen Kap. XVII, 24 — 27. XVIII, 10 — 13., aber sie ist bedingt durch die Bereitwilligkeit, mit welcher der Mensch Anderer Fehler verzeiht und wer selbst den Haß gegen den Andern bewahrt, darf bei Gott auf keine Verzeihung rechnen.

§. 80.

Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.

Die Gottesnamen werden in den hierher gehörigen Schriften außerordentlich gehäuft, man läßt oft eine ganze Reihe derselben auf einander folgen 2 Macc. I, 24. 25. 3 Macc. II, 2 ff. V, 7. VI, 1 ff., jedoch sind sie meistens Epitheta und müssen als solche unter den göttlichen Attributen erläutert werden.

Die Einheit Gottes wird im Gegensatz des Polytheismus streng behauptet *μόνος αὐτὸς θεός ἐστιν* 2 Macc. VII, 37.; allverbreitend äußert er seine Wirksamkeit und heißt der lebendige Gott, *ὁ ζῶν κύριος* im Gegensatz der todten unwirksamen Götzen Kap. VII, 33., *ὁ ἀληθινὸς θεός* 3 Macc. VI, 18. Er ist das Alles zusammenhaltende Princip, *τὸ συνέχον τὰ πάντα* Weish. I, 7.; das ewige Licht *φῶς ἀΐδιον*, dessen Abglanz (*ἀπαύγασμα*) die Weisheit ist Kap. VII, 26.; sein unvergänglicher Geist wohnt in Allem (*τὸ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν*) Kap. XII, 1. Er ist der König der Welt, *ὁ τοῦ κόσμου βασιλεύς* 2 Macc. VII, 9., der Alleinherrscher *μονάρχης* 3 Macc. II, 2., der Herrscher über alle Macht, *πάσης ἐξουσίας δυνάστης* 2 Macc. III, 24.,

Digitized by Google

der Herr des Lebens und der Seele, ὁ δεσπόζων τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος Kap. XIV, 46., er hat die Herrschaft über Leben und Tod, ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν Weish. XVI, 13. 15. Durch solche Formeln suchen die Alexandriner es deutlich zu machen, daß ein Einiges höchstes Princip sei, von welchem alles Andere abhänge und hergeleitet werden müsse. Sie behaupten aber den Monotheismus nicht bloß thetisch, sondern vertheidigen ihn auch polemisch gegen den Polytheismus. Bei den Palästinensern findet diese Polemik zwar gleichfalls statt, aber sie ist dort von einer rohen ungebildeten Art, plumper und gehaltloser Spott über die Götzenbilder, entweder den Propheten nachgebildet oder auf abgeschmackte Fabeln gestützt, vgl. z. B. den Brief des Jeremia Bar. VI. und die Erzählung vom Bel und Drachen zu Babel (wo der ägyptische Schlangendienst gegen alle Geschichte nach Babel verlegt wird). Gründlicher ist die Polemik der hellenistischen Apokryphen, welche die Nichtigkeit des Polytheismus aus seinem Ursprunge deduciren. Den Ursprung desselben findet man Weish. XIII. XIV. auf folgende Weise erklärt: Die Menschen wurden von der Schönheit, Macht und Vortrefflichkeit der Geschöpfe fortgerissen, das Göttliche in ihnen selbst zu finden und sie als Götter zu verehren. So gelangten sie zu einem Naturdienste und verehrten Feuer, Wind, Luft, Gestirne, Gewässer, statt den Urheber der Schönheit (τὸν τοῦ κάλλους γενεσιάρχην), den wahrhaft Seienden (τὸν ὄντα) zu verehren. Diese Verblendung war aber nicht zu entschuldigen, weil die Menschen aus den Werken auf den Künstler hätten schließen sollen (τοῖς ἔργοις ἐπιγινώσκειν τὸν τεχνίτην), um aus der hehren Schönheit der Geschöpfe (ἐκ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων) nach der Analogie (ἀναλόγως) weiter zu schließen und so zur Anschauung ihres Urhebers, des Urquells der Schönheit, zu gelangen. Da sie bis zu einer Erforschung der Welt (στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα) gelangen konnten, so war es ihre Schuld, wenn sie nicht weiter gingen und auch den Herrn dieser Dinge (τὸν τούτων δεσπότην) anerkannten. Doch war dies die geringste Art des Irrthums. Weit tadelnswerther war der Bilderdienst, durch welchen das Bild das Werk menschlicher Hände für die Gottheit selbst genommen und ein Lebloses (ἄψυχον) angerufen wird (XIII, 10 — 19.). Die Ent-

Digitized by Google

stehung dieses Bilderdienstes erklärt sich der Weisheitlehrer aus der Verehrung der Verstorbenen. Ein durch den Tod seines Sohnes gebeugter Vater habe sich zuerst das Bildniß des Verstorbenen anfertigen lassen, um ihn gegenwärtig zu behalten, und seine Liebe zu dem Entrissenen sei nun in eine Verehrung seines Bildnisses übergegangen. Als dann später Könige und Tyrannen ihre Bildnisse von den vortrefflichsten Künstlern verfertigen ließen, sei das Volk durch die Schönheit und Vollendung des Kunstwerkes fortgerissen worden, es wie eine gegenwärtige Gottheit zu verehren, Kap. XIV, 15 — 20. Das Verderbliche dieses Dienstes zeigt sich in der Sittenlosigkeit, welche mit ihm verbunden ist. Von dieser wird XIV, 21 — 31. ein Gemälde entworfen, welches dem des Apostel Paulus Röm. I, 24 — 32. in vielen Zügen verwandt ist. So gelangt das Buch der Weish. zu dem Resultate: da der Polytheismus durch leere Einbildung der Menschen (κενοδοξίᾳ ἀνθρώπων) in die Welt gekommen sei, so müsse er auch ein schleuniges Ende (σύντομον τέλος) finden Kap. XIV, 14.

In der Darstellung der göttlichen Attribute entfernen sich die helleniſtischen Apokryphen nicht sehr von den palästinensischen.

1) Metaphysische Attribute. Die Ewigkeit wird zwar durchgängig vorausgesetzt, aber es wird nicht über sie philosophirt. Vorausgesetzt liegt sie in der schon angeführten Bezeichnung: das ewige Licht, der unvergängliche Geist in allen Dingen. Auch der Beiname ὁ αἰώνιος findet sich z. B. 2 Macc. I, 25. 3 Macc. VI, 12. Der Begriff der Allgegenwart wird sehr rein ausgedrückt, wenn es heißt, daß der Geist Gottes in allen Dingen sei Weish. XII, 1., oder daß der Geist des Herrn die Welt erfüllt habe (πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην) Kap. I, 7. Sie wird dann nicht gesetzt in eine Erfüllung des Raumes (substantielle Allg.), sondern in eine allverbreitete geistige Wirksamkeit (virtuelle Allg.). Die Allwissenheit Gottes umfaßt Alles, sein Ohr vernimmt Alles, auch das heimliche Murren bleibt ihm nicht verborgen Weish. I, 10., sie schauet das Zukünftige vorher (προῄδει τὰ μέλλοντα) Kap. XIX, 1. Gott hat eine hehre Kenntniß (ἁγίαν γνῶσιν), welche ihm die Leiden der Seinen offenbart 2 Macc. VI, 30. Er schauet auf sie herab Kap. VII, 6. und heißt daher der allüberschauende

Digitized by Google

Herr, ὁ παντεπόπτης κύριος Kap. IX, 5. oder der Ueberschauende ὁ κατόπτης Kap. XV, 21., ἐπόπτης VII, 35. Von der Allmacht Gottes wird meistens in Formeln geredet, welche aus den Propheten genommen sind, Weish. XI, 21. 22. XII, 18. (πάρεστί σοι, ὅταν θέλῃς, τὰ δύνασθαι), XVI, 13. 15. 2 Macc. VI, 26. VIII, 18. Bezeichnet wird sie durch die Epitheta ὁ παντοκράτωρ 2 Macc. VII, 35. u. ö., φοβερός, ἰσχυρός Kap. I, 24., πάσης δυνάμεως δυναστεύων 3 Macc. V, 7., μεγαλοκράτωρ Kap. VI, 2., τῶν ὅλων σκεπαστής, aller Dinge Beschirmer V. 9., ὁ πᾶσαν ἀλκὴν, δυναστείαν ἔχων V. 12. Die Allgenugsamkeit Gottes zeigt sich 2 Macc. XIV, 35. 3 Macc. II, 9., wo Gott als τῶν ὅλων ἀπροσδεής dargestellt wird.

2) Die intellectuellen Eigenschaften. Hier sucht man die Vorstellung, daß Gott ein geistiges Wesen sei, stärker hervorzuheben und πνεῦμα τοῦ θεοῦ bezeichnet öfters das eigentliche Wesen Gottes Weish. I, 7. XII, 1. Die Vergleichung Gottes mit einem ewigen Lichte ἀΐδιον φῶς Kap. VII, 26. soll gleichfalls zu einem geistigen Begriffe hinführen. Daher wird von der sinnlichen Darstellungsart der Gottheit als eines körperlichen Wesens weit seltener Gebrauch gemacht und die Anthropomorphismen lassen sich nur als Bilder erkennen. Auch für die Anthropopathieen sucht man geistigere Merkmale einzuführen, die gröberen aber ganz entfernt zu halten. Von Erinnern, Vergessen, Reue Gottes wird in diesen Apokryphen nicht geredet, die ὀργὴ θεοῦ kommt zwar öfters vor, aber ganz in der Bedeutung von τιμωρία θεοῦ, Strafe Gottes. Die unbeschränkte göttliche Erkenntniß, die Allwissenheit, verbanden sie mit der Allgegenwart. Die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Wesen und ewigen Sein der Dinge, die Wahrheit, wird wie die Weisheit als eine Hypostase geschildert, aber auch zugleich als Eins zusammengefaßt mit der Göttheit, welche in dieser Beziehung der Gott der Wahrheit, ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας, genannt wird. Vgl. die schöne Stelle im Pseudo-Esra IV, 35 — 40. Die Weisheit, σοφία τοῦ θεοῦ, erscheint im B. der Weish. gleichfalls durchgängig als Hypostase und es muß von dieser noch in der Fölge gehandelt werden.

3) Die moralischen Attribute der Gottheit sind Heilig-

Digitized by Google

keit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte, welche als Wirkungen des göttlichen Willens gedacht werden. Der Wille Gottes überhaupt heißt *βουλὴ τοῦ θεοῦ* Weish. VI, 4. oder *θελήματα τοῦ θεοῦ* 2 Macc. I, 3. Die Heiligkeit wird durch den Ausdruck *ἅγιος*, welcher übrigens auch hier sensu majestatico steht, bezeichnet. Eine moralische Beziehung hat er nicht sicher; denn wenn 2 Macc. XIV, 36. der Heilige, der Herr aller Heiligung (*ἅγιος, κύριος παντὸς ἁγιασμοῦ*) angerufen wird, so bezeichnet *ἁγιασμός*, wie das Folgende lehrt, die Absonderung zum religiösen Gebrauch, die Heiligung des Gotteshauses, des Tempels. In andern Stellen, wie 3 Macc. II, 2. 13. 21., wo Gott *ὁ ἅγιος ἐν ἁγίοις* und *βασιλεὺς ἅγιος* genannt wird, so wie in der Anrede Kap. VI, 1. herrscht bloß der Begriff des Hehren, Majestätischen. Deutlicher wird aber die Heiligkeit bezeichnet als Haß des Gottlosen und seiner Gottlosigkeit Weish. XIV, 9. und Liebe zu den Auserwählten und Frommen Kap. IV, 15. *χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ, καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ.* Von der göttlichen Gerechtigkeit findet sich Weish. XII, 12 — 18. die vorzüglichste Schilderung. Wo Gott straft, da kann Keiner die Strafe hindern, Keiner sich verwenden, aber nimmermehr erfolgt eine Strafe unverdient, sondern nur dem ewigen Rechte gemäß. Diese Gerechtigkeit stützt sich aber auf Macht und Milde, sie ist ebenso unwiderstehlich, als sie schonend ist. Daher hat jede Handlung, jedes Wort die vollständigste Vergeltung zu erwarten, Weish. I, 8 — 10. Demnach heißt Gott *ὁ δίκαιος* 2 Macc. I, 24., *ὁ δικαιοκρίτης*, der gerechte Richter 2 Macc. XII, 41. und *ὁ μόνος δίκαιος* Kap. I, 25. Die Güte Gottes ist eine völlig allgemeine, ohne welche nichts bestehen könnte. Gott liebt alles Seiende, *ἀγαπᾷ πάντα τὰ ὄντα* Weish. XI, 23 — 26. und heißt daher *θεὸς ἐλεήμων* 2 Macc. XI, 9. und *κύριος τοῦ ἐλέους* Weish. IX, 1. Die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes wird in Verbindung gesetzt mit den göttlichen Verheißungen. Gott heißt *πιστὸς καὶ ἀληθινός*, in wiefern er die den Vätern ertheilten Zusagen gewißlich erfüllt, 3 Macc. II, 10. 11. 2 Macc. VIII, 15.

Digitized by Google

§. 81.

Philonische Theologie.

Von den hellenistischen Apokryphen müssen die Vorstellungen des Philo über die Gottheit abgesondert werden, weil sie, obwohl mit diesen in mehren Theilen verwandt, doch ein in sich geschlossenes und zusammenhängendes Ganzes, ein metaphysisches System bilden. Philo geht in seiner Theologie aus von einem doppelten Principe, einem thätigen und einem leidenden. Als das thätige Princip (τὸ δραστήριον) im Weltganzen betrachtet er die Gottheit, da hingegen die Materie als das leidende Princip (τὸ παθητικόν) zu fassen ist. Jenes ist ein beständig wirksames, παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ewige Schöpfung; es ist der Inbegriff aller Vollkommenheit, besser als die Tugend, besser als die Wissenschaft, besser als das Gute und Schöne selbst, de mundi opif. §. 2. de legis allegor. §. 3.; in dem Besitze des Inbegriffs der Vollkommenheit liegt der Grund seiner Seligkeit, de Cherub. §. 25 f., legat. ad Cai. §. 1. und die Allgenugsamkeit Gottes. Er bedarf keines Dinges (δεῖται οὐδενός), er kann von Niemand Nutzen ziehen (ὠφελεῖται ὑπ' οὐδενός), denn alles Göttliche ist von Urbeginn an schon das Beste und Vorzüglichste, keiner Zunahme und Verbesserung fähig, (βελτιῶσαι μὲν οὐδὲν εὑρήσουσι τῶν δεσποτικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων· quod deterior potiori insid. sol. §. 16.). Das göttliche Wesen ist unsichtbar und kann nur mit den Augen des Geistes erkannt oder wahrgenommen werden, de nomin. mut. §. 1. 2. Bloß das Sein Gottes können wir erkennen, daher wird er auch mit keinem andern Namen schicklicher bezeichnet als durch τὸ ὄν, welchen Namen Gott auch selbst dem Moses kund gab, de somniis I. §. 39 f. Jedoch betrachtet Philo die Gottheit als ein Lichtwesen und nennt sie τὸ πρῶτον φῶς, d. h. die Urquelle jedes andern Lichts, ἀρχέτυπος παντὸς ἑτέρου φωτός· de somn. I. §. 13., das intelligible Licht, τὸ νοητὸν φῶς· de mundi opif. §. 8. Vgl. de monarch. I. §. 6. ὡς τὸ φῶς ὑφ' ἑτέρου μὴ γνωριζόμενον αἰτὸ ἑαυτοῦ γνώρισμά ἐστιν, οὕτω καὶ σὺ σεαυτὸν μόνος ἂν φῆναι δύναιο.

Zu der Erkenntniß des göttlichen Seins gelangt man auf

Digitized by Google

eine doppelte Weise. Mittelbar durch die Betrachtung der Natur, ihrer Schönheit und Zweckmäßigkeit, welche auf ein bildendes Princip (τεχνίτης) schließen lasse. Die auf diese Weise erlangte Kenntniß ist aber unvollkommen, so etwa, als wenn man eine körperliche Gestalt aus ihrem Schatten erkennen wollte. Der vollkommnere und in die himmlische Weisheit eingeweihte Geist erhebt sich dagegen über alles Geschaffene und gelangt so zu einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens (ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνει). Diese Erkenntniß, aus welcher jedoch nicht eine Einsicht in das Wesen Gottes, sondern nur die vollständigste Gewißheit seines Seins sich ergibt, wird aber von Gott selbst in den frommen Seelen, dem wahrhaften Israel, hervorgebracht. Vgl. de leg. alleg. III, 32. de praem. §. 6. 7.

Die metaphysischen Attribute des göttlichen Wesens sollen so aufgefaßt werden, daß die Vorstellungen von Zeit und Raum wegfallen. Die Zeit ist erst mit der Welt oder nach ihr geworden und geht bloß hervor aus der Ordnung der Bewegungen in der Körperwelt. Die Ewigkeit (αἰών) hingegen, in welcher das göttliche Sein zu denken ist, ist das Urbild (ἀρχέτυπος) derselben und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in ihr ununterscheidbar, de opif. m. §. 6. 7. Eben so wenig kann Gott in einem Raume (τόπος, χώρα) gedacht werden; denn der Raum ist das, was die Dinge begrenzt, Gott aber wird nicht begrenzt, sondern ist selbst das alle Dinge Begrenzende (περιέχει, ἀλλ' οὐ περιέχεται). Er ist selbst der Raum, weil er das All umschließt (αὐτὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν τὰ ὅλα), und die Erfüllung des Raumes (περιέχων αὐτὸς ἐν κύκλῳ τὰ πάντα· und αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης). In wiefern er aber Alles umgibt und erfüllet, nennt ihn Philo den Einigen, welcher zugleich das All ist (εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστι), vgl. de somn. I, 31. 32. 11., de leg. alleg. I, 14. de sacrif. Caini et Ab. §. 18. Es kann also von Gott gesagt werden, daß er allenthalben (πανταχοῦ) und nirgends (οὐδαμοῦ) gegenwärtig sei: nirgends, weil es nicht gestattet ist, den Schöpfer sich in dem Geschöpfe eingeschränkt zu denken; allenthalben aber, weil die Wirksamkeit seiner Kräfte alles Erschaffene durchdringt, de ling. confus. §. 27. Als das seiende Princip (τὸ ὄν) steht er in keiner Relation zu dem Geschaffenen (τὸ γὰρ ὂν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι);

Digitized by Google

seinem Wesen nach ist er unwandelbar, unveränderlich (ἄτρεπτος, ἀμετάβλητος). Unter Relationen erscheinen bloß seine Kräfte (δυνάμεις), die nur in Beziehung auf Etwas gedacht werden können (ὡσανεὶ πρός τι) z. B. die Herrscherkraft (βασιλική) nur in Beziehung auf ein Beherrschtes u. s. w. de nom. mut. §. 4. Ebenso ist Gott unveränderlich in seinen Entschlüssen (οὐ χρῆται γνώμης μεταβολῇ); denn die menschliche Veränderlichkeit hat ihren Grund theils in Schwäche des Charakters, theils in Mangelhaftigkeit der Einsicht; beides aber fällt bei Gott weg, quod Deus sit immut. §. 6. Die Attribute der Gottheit heißen bei Philo δυνάμεις, ἀρεταὶ θεοῦ. Man muß sich diese an und für sich selbst in einer Reinheit und Stärke denken, welche sich nicht vollständig in ihrer Beziehung auf die Welt äußern darf; denn vor seiner Weisheit und Einsicht und Gerechtigkeit würde die gesammte erschaffene Welt nicht bestehen können, wenn sie Gott nicht selbst in ihrer Anwendung auf diese milderte, quod Deus s. imm. §. 17. Von diesen Kräften haben einige Beziehung auf das Weltganze, wie die δύναμις βασιλική, ποιητική, ενεργετική, de nom. mut. §. 4., andere bloß Beziehung auf den Menschen, nämlich die Gnade oder Huld (ἵλεως), die gebietende (προστακτικὴ τῶν ποιητέων) und die untersagende oder verbietende (ἀπαγορευτικὴ τῶν μὴ ποιητέων), de profug. §. 19. Alle diese Kräfte werden meistens hypostatisch, als für sich existirende Substanzen geschildert, und zwar unter verschiedenen Symbolen, bald als Emanationen der Gottheit, bald als Radiationen aus dem ewigen Lichte, bald als Zeugungen; sie werden bald Gott, bald dem göttlichen Verstande (λόγος) zugeschrieben; doch darf man Gott weder ein Glied, noch einen Affect des Menschen (μήτε μέρος μήτε πάθος ἀνθρώπου) beilegen, wenn man Gottes würdig (θεοπρεπῶς) reden will, quod Deus sit immut. §. 14. 15. Wenn man in Anthropopathieen von Gott redet, so ist dies ein Mißbrauch der Worte, um unserer Schwachheit zu Hülfe zu kommen, (κατάχρησις ὀνομάτων, παρηγορουσα τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν), de sacrif. Ab. §. 30. Ja de leg. alleg. I. §. 13. wird Gott nicht nur οὐκ ἀνθρωπόμορφος, sondern auch qualitatis expers, ἄποιος genannt, vgl. de conf. ling. §. 21., de somn. I. §. 40. Die ersten aller göttlichen Kräfte sind der

Digitized by Google

Friede (εἰρήνη, πρύτανις εἰρήνης· de decal. §. 33.) oder die Seligkeit, und die Freiheit (τὸ ἑκούσιον). Gott ist der Friede selbst, weil er die Freiheit ist, die Welt aber ist der Nothwendigkeit (ἀνάγκη) und deshalb auch dem Kampfe (πόλεμος) unterworfen, de Somn. II. §. 38. In Beziehung auf das Weltall unterscheidet er zwei höchste und erste Kräfte, die Güte (ἀγαθότης) und Macht (ἐξουσία); jene hat das All erschaffen, diese beherrscht es. Beide vereinigen sich in dem göttlichen Verstande (λόγος), vermöge dessen Gott Herrscher und gütig ist, de Cherub. §. 9. Gott ist der allein weise (ὁ μόνος σοφός, de sacrif. Ab. §. 36.). Diese göttliche Weisheit darf nicht mit dem Verstande verwechselt werden, denn Philo betrachtet sie als ein Prädicat dieses Verstandes. Gott ist σοφίας πηγή (de profugis §. 18.), seine Weisheit (ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων ἁπάντων· de congr. quaerend. erud. §. 14.) bezeugt er theils durch die Schöpfung der Welt (ἐκ τοῦ τὸν κόσμον δεδημιουργηκέναι) theils durch seine vollkommene Kenntniß von allem Geschaffenen, de migrat. §. 8. Diese himmlische Weisheit (ἀιθέριος σοφία) theilt er edlen und wißbegierigen Seelen mit, de profug. §. 25. und sie erzeugt in ihnen Lehre, Zucht, Wissenschaft, Einsicht, gute und lobenswerthe Handlungen, ebendas. §. 9. Aber die menschliche Weisheit unterscheidet sich von der göttlichen, wie das Nachbild (μίμημα) von dem Urbilde (ἀρχέτυπος); dieses ist allein in dem Besitze der Gottheit, die Einheit liebend und die Einsamkeit (φιλέρημος) d. h. die urbildliche Weisheit ist allein, einzig, sie hat ihres Gleichen nicht. Quis rer. div. haeres? §. 25. Anderswo läßt er die sensible Welt (τὸν αἰσθητὸν κόσμον) erzeugt werden aus einer überirdischen Begattung Gottes mit der Weisheit, so daß Gott als die das All erschaffende Kraft, der Vater, die mit der schaffenden aber sich verbindende Kraft der Intelligenz (ἐπιστήμη) oder der Weisheit (σοφία) die Mutter des Alls genannt werden könne, de ebriet. §. 8. quod det. potiori ins. s. §. 16., de prof. §. 20. — Die Gerechtigkeit (δίκη) mischt oder mildert Gott mit Gnade (ἔλεος), de mundi opif. §. 60. quod Deus immut. §. 15. 16., der Sünder also soll auf sie seine Hoffnung gründen und darf, wenn er Reue empfindet, der Amnestie gewiß sein, de prof. §. 18. Auch

Digitized by Google

die Gerechtigkeit wird hypostatisch geschildert. Sie thronet neben Gott, dem großen Könige, als seine Dienerinn und Unterthanninn (ὑπηρέτης καὶ ὕπαρχος, πάρεδρος θεοῦ), Aufseherinn über die menschlichen Handlungen, Böses hassend und die Strafe der Sünder als eigenthümliches Geschäft in rastloser Thätigkeit verfolgend (τῶν ἀνθρωπίνων ἔφορος πραγμάτων οὐκ ἠρεμήσουσα), de decal. §. 33. vgl. de creat. princ. §. 10. de mut. nom. §. 36. (ἡ πάρεδρος θεοῦ δίκη ἡ ἀεὶ παρθένος). Wie rein endlich Philo den Begriff der göttlichen Heiligkeit faßte, zeigt de leg. alleg. I. §. 14., hier nennt er Gott den Guten (τὸν ἀγαθόν), der unser Geschlecht zur Tugend (ἀρετή), wie zu dem ihm am meisten zukommenden Geschäfte (οἰκειότατον ἔργον), übe; sein Wille ist allein auf das Gute gerichtet (βούλεται μόνα τὰ ἀγαθά· de creat. princ. §. 7.) daher heißt er ἅγιος, de sacrif. §. 30 f., und Tugend ist allein die Bahn, welche zur Aehnlichkeit mit Gott (ἐξομοίωσις) hinführt, de mundi opif. §. 50

Zweiter Abschnitt.

Das göttliche Wesen nach seinem Verhältnisse zur Welt.

Erstes Hauptstück.

Gott als Schöpfer der Welt betrachtet.

§. 82.

Vorstellungen der Palästinenser.

Alle palästinensischen Apokryphen betrachten Gott als den alleinigen Schöpfer des Himmels und der Erde oder des gesammten Weltalls Sir. XXIV, 8. ὁ κτίστης ἁπάντων, vgl. Kap. XLIII, 33. Jud. XIII, 18. ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· Bel. v. 5., und auch die einzelnen Theile der Schöpfung werden auf ihn als ihren Urheber zurückgeführt; so die Gestirne, Bar. III, 34., der Himmel und seine Meteore, Sir. XLIII, 11. 12., besonders der Mensch, Tob. VIII, 5. 6.

Digitized by Google

Die Frage, wie Gott das All erschaffen habe, beantwortet man sich aus den beiden Schöpfungsurkunden, ohne sich jedoch genau an dieselben zu binden. Von der ersten Urkunde werden die Tagewerke nicht erwähnt, sondern es findet sich Sir. XVI, 25. 27. die Vorstellung, daß Gott zuerst den Himmel, und darauf (*μετὰ ταῦτα*) die Erde gebildet habe. Durchgängig festgehalten wird dagegen, daß Gott das All durch sein Wort geschaffen habe Kap. XLII, 15. XLIII, 10., und Jud. XVI, 14. heißt es von den Geschöpfen völlig wie in der Urkunde: *εἶπας καὶ ἐγενήθησαν·* wie dort, so sind auch hier alle Werke des Herrn gut erschaffen, Sir. XXXIX, 16., den Menschen aber schuf Gott nach seinem Bildnisse (*κατ' εἰκόνα αὐτοῦ*) und gab ihm die Herrschaft über die Erde, Kap. XVII, 2. 3. Auf die der zweiten Urkunde eigenthümlichen Züge bezieht es sich, wenn gelehrt wird, Gott habe den ersten Menschen aus Erde erschaffen, Sir. XXXVI, 10. und lasse ihn wieder zur Erde zurückkehren, Kap. XVII, 1.; er habe ursprünglich Ein Menschenpaar erschaffen, von dem das gesammte Menschengeschlecht abstamme, habe die Eva dem Adam zur Gehülfinn (*βοηθός*) gegeben, Tob. VIII, 6., sei den Protoplasten sichtbar erschienen, Sir. XVII, 11., habe ihnen Gebote ertheilt und Gutes und Böses gezeigt, V. 6. 10. 12.

Josephus nimmt, wie es scheint, die mosaische Schöpfungsgeschichte und auch die Form der Tagewerke eigentlich, Archaeol. i. A., aber von dem Schöpfungswerke selbst hat er eine reine geistige Vorstellung. Gott, lehrt er, bediente sich bei der Schöpfung keines Gehülfen; mit dem auf das Gute und Schöne gerichteten Willen des Schöpfers stand auch alles Erschaffene in ursprünglicher Güte und Schönheit da, contra Ap. II, 22.

§. 83.

Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.

Auch hier wird festgehalten, daß Gott der Schöpfer aller Dinge sei 2 Macc. I, 24. 3 Macc. II, 3., des Großen und des Kleinen Weish. VI, 7., der unermeßlichen Erde (*κτίσας τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν*) 3 Macc. II, 9. und des Menschen 2 Macc. VII, 23. Er heißt daher der Weltschöpfer (*κτίστης τοῦ κόσμου*) Kap. XIII, 14. VII, 23. Hieraus

Digitized by Google

werden als religiöse Folgesätze abgeleitet: a) daß er über alles Erschaffene Macht habe, alle Geschöpfe beherrsche 3 Macc. III, 2. 3. b) daß er Erbarmen und Mitleid mit der ganzen Schöpfung habe, Kap. VI, 2. und das ganze All als sein Geschöpf mit Liebe umfasse, Weish. XI, 24. 26. c) daß er für Großes und Kleines gleiche Fürsorge trage, Kap. VI, 7. Zur Ueberzeugung von dieser Wahrheit kann man nach Weish. XIII, 1—5. auf philosophischem Wege gelangen, indem man von dem Dasein der Geschöpfe auf einen Urheber ihres Seins zurückschließt. Die Vorstellungen aber von der Art, wie die Schöpfung erfolgte, schließen sich auch hier an die beiden mosaischen Schöpfungsurkunden an. Gemäß der ersten Urkunde hat Gott Alles durch sein Wort (λόγος) geschaffen, Weish. IX, 1. und die Weisheit (σοφία) war gegenwärtig (παροῦσα), als er die Welt schuf, Kap. IX, 9. Zwischen λόγος und σοφία θεοῦ unterscheidet das B. der Weish. nicht genau; aber beide werden in Beziehung auf ihren Antheil an der Weltschöpfung hypostatisch aufgefaßt, Kap. IX, 9. XVIII, 15. 16. Nach Weish. XI, 17. hat Gott die Erde gebildet aus einem ungeordneten ungestalten Stoffe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) vgl. 1 Mos. I, 1. תֹהוּ וָבֹהוּ); wenn nun dafür 2 Macc. VII, 28. gesagt wird, Gott habe die Welt geschaffen ἐξ οὐκ ὄντων, so hat man hierin eine Schöpfung aus Nichts finden wollen. Aber οὐκ εἶναι sagt durchaus nicht mehr als ἄποιον εἶναι, ohne Qualität und ohne Gestalt, Form sein. Deutlich zeigt dies eine Stelle des **Philo de creat. princ. §. 7. f.** Philo beschreibt dort die Schöpfung mit den Worten: τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν (ὁ θεὸς) εἰς τὸ εἶναι, dies erklärt er aber sogleich durch den Zusatz: τάξιν (ἐκάλεσεν) ἐξ ἀταξίας καὶ ἐξ ἀποίου ποιότητας. Daß hier Philo bei dem οὐκ εἶναι an eine Nicht-Existenz nicht habe denken können, ohne sich selbst zu widersprechen, zeigt die Vergleichung der Stelle **de mundi incorr. §. 2.**, wo er sich ausdrücklich für den Grundsatz der hellenischen Philosophen erklärt: ἐκ τοῦ οὐδαμῆ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι τι. Aus der ersten Urkunde ist es endlich geflossen, wenn nach Weish. IX, 2. 3. Gott den Menschen gebildet hat, ἵνα δεσπόζῃ τῶν κτισμάτων καὶ διέπῃ τὸν κόσμον κτλ. Nach der zweiten Urkunde wird Ein aus Erde geschaffener Urmensch γηγενὴς πρωτόπλαστος, πατὴρ κόσμου, μόνος κτισθείς an-

Digitized by Google

genommen, Weish. VII, 1. X, 1. 2. Daher denn fortwährend die Vorstellung, daß der Mensch aus Erde gebildet werde und ihm Gott den Lebenshauch einblase, sich findet, Kap. XV, 8. 11.

§. 84.

Philonische Kosmogonie.

Die philonische Kosmogonie findet man am zusammenhängendsten in dem Tractate de opificio mundi, welcher sich eigens mit der Schöpfungsgeschichte beschäftigt. Bei jeder Entstehung eines Dinges ist nach Philo ein Vierfaches in der Reflexion wohl zu unterscheiden: das von wem (ὑφ' οὗ), woraus (ἐξ οὗ), wodurch (δι' οὗ) und wozu (δι' ὅ), oder das Ursächliche (τὸ αἴτιον), der Stoff (ὕλη), das Werkzeug (ἐργαλεῖον, ὄργανον) und der Zweck (αἰτία). Dies nun angewendet auf die Weltschöpfung zeigt sich als Urheber derselben Gott, als der Stoff der vier Elemente (τὰ τέσσαρα στοιχεῖα); aus deren Mischung das Ganze entstand, als Werkzeug der göttliche Verstand (λόγος θεοῦ) und als Zweck eine Offenbarung der göttlichen Güte (ἀγαθότης), de Cherub. §. 35. Der vorhandene Stoff (ὕλη) muß im Werke der Weltschöpfung als das leidende, bildsame Princip (τὸ παθητικόν), die Gottheit aber als das thätige bildende Princip (τὸ δραστήριον) betrachtet werden, de mundi opif. §. 2. Der Stoff war vor der Schöpfung ordnungslos (ἄτακτος), eigenschaftslos (ἄποιος), leblos (ἄψυχος) und chaotisch verworren (συγκεχυμένη), ebendas. §. 5. de plantat. §. 1. In dieser Beschaffenheit schreibt Philo dem Stoffe ein οὐκ εἶναι, ein Nichtsein, zu, de creat. princ. §. 7. de legg. spec. I. §. 1. Demnach ist die Schöpfung zu definiren als ein Hervorgehen aus dem Nichtsein zu dem Sein (γένεσίς ἐστιν ἡ ἀγωγὴ καὶ ὁδός τις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι), quod Deus sit imm. §. 25. Beschränktheit verräth es, sich die Welt als in der Zeit geschaffen zu denken. Die Zeit (χρόνος) nämlich ist Nichts an und für sich, sondern nur ein durch die Ordnung und Bewegung der himmlischen Körper, besonders der Sonne, Gewordenes; sie ist also ein Jüngeres als die Welt (νεώτερος κόσμου) oder erst mit ihr oder nach ihr geworden, de leg. alleg. §. 2. de mundi opif. §. 7. (χρόνος οὐκ ἦν πρὸ κόσμου, ἀλλ' ἢ σὺν

Digitized by Google

αὐτῷ γέγονεν ἢ μετ' αὐτόν). Das Hexaemeron der Urkunde darf also nicht eigentlich gefaßt werden, sondern diese Zählung der Tagewerke war der Ordnung wegen erforderlich. An sich muß der Schöpfungsact unumschränkt durch die Zeit (ἀπερι-γράφως) gedacht werden, de leg. alleg. I. §. 8., und so, daß mit dem göttlichen Gedanken auch sofort das göttliche Werk vorhanden ist, (ἅμα δρᾷν εἰκὸς θεὸν — καὶ διανοούμενον) de mundi opif. §. 3. Nach jener Ordnung aber erschuf Gott zuerst die intelligible oder die Ideal-Welt (τὸν νοητὸν κόσμον), um sich ihrer als eines Musters bei der Bildung der Körperwelt (σωματικὸς κόσμος) zu bedienen, ebendas. §. 4. Diese Ideal-Welt ist nichts anders, als die göttliche Idee der Welt nach allen ihren Theilen, welche der Ordnung nach vor der Ausführung gedacht werden muß, so wie eine zu erbauende Stadt vor der Ausführung schon im Geiste des Künstlers geschaffen wurde. Dafür kann man auch gradezu sagen: die intelligible Welt ist Eins mit dem schaffenden Verstande (λόγος κοσμοποιῶν) der Gottheit; man kann daher die gesammte Sinnenwelt (κόσμος αἰσθητός) auch in einem weit höheren Sinne als den Menschen eine Nachbildung des göttlichen Urbildes (μίμημα θείας εἰκόνος) nennen, und das Urbild ist die Idee der Ideen, der göttliche Logos selbst §. 6. Die Bildung der körperlichen Welt erfolgt nun durch die fünf folgenden Tage d. i. in einer fünffachen Ordnung §. 7. ff. Gott bildete sie, indem er hinblickte auf das Muster der Idealwelt (πρὸς τὴν τοῦ νοητοῦ ἰδέαν ἀπιδών), oder indem er seine göttlichen Ideen und Kräfte abdruckte in dem Stoffe, so daß dieselben im Abdrucke (ἐκμαγεῖον) oder Abbilde (ἀπεικόνισμα) vollkommen wieder erschienen, grade wie der Abdruck des Siegels im Wachs das vollständige Bild des Siegels gibt. Die ἰδέαι oder δυνάμεις, welche Philo hier als identisch nimmt, sind es also, welche jedem Geschöpfe eigenthümliche Gestalt und Gehalt geben (ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι, woraus auf eine gezwungene Weise die Bezeichnung ἰδέα etymologisch hergeleitet wird), de monarch. §. 6. Durch den Plural in 1 Mos. I, 26. wird Philo auf die Vorstellung geleitet, daß Gott bei der Schöpfung des Menschen nicht allein thätig gewesen sei, sondern Gehülfen (συνεργούς) gehabt habe. Den wahren Grund davon getraut er sich nun zwar nicht auszumitteln, aber die

Digitized by Google

wahrscheinlichste Vermuthung darüber will er angeben. Die Geschöpfe, lehrt er, müsse man in drei Classen eintheilen: a) solche, welche weder gut noch böse sind (*τὰ μὲν οὔτε ἀρετῆς οὔτε κακίας μετέχει*); dahin gehören Thiere und Pflanzen, überhaupt alle vernunftlosen Wesen; b) solche, welche bloß für die Tugend empfänglich sind, unempfänglich aber für das Böse (*τὰ δὲ μόνης κεκοινώνηκεν ἀρετῆς, ἀμέτοχα πάσης ὄντα κακίας*); dahin rechnet er die Gestirne, welche er ganz platonisch *ζῶα νοερά*, belebte Vernunftwesen [28]), nennt; c) Geschöpfe von einer gemischten Natur (*μικτῆς φύσεως*), wie der Mensch, welche das Entgegengesetzte in sich aufnehmen, Verstand und Unverstand, Mäßigung und Zügellosigkeit, mit einem Worte Gutes und Böses. Dem Vater aller Dinge geziemte es nun zwar, das Tüchtige, Vollendete (*σπουδαῖα*) allein zu erschaffen, weil es seines Wesens war, auch das sittlich Gleichgültige (*τὰ ἀδιάφορα*), weil kein Böses an ihm haftet; die Schöpfung des Gemischten (*τὰ μικτά*) aber war für ihn einestheils ein Geziemendes, Passendes (*οἰκεῖον*), theils aber etwas Ungeziemendes (*ἀνοίκειον*), — geziemend wegen der demselben beigemischten besseren Idee, ungeziemend wegen des Gegensatzes und des Bösen. Daher nahm er bloß bei der Schöpfung des Menschen Gehülfen an, damit die tadelfreien Entschlüsse und Handlungen des redlichen Menschen Gott als Urheber zugeschrieben würden, die entgegengesetzten aber den dienenden Geistern (*ὑπήκοοι*) der Gottheit, de mundi opif. §. 24. vgl. de prof. §. 13. 14.

28) Anderswo nennt er sie göttliche und wunderschöne Bildsäulen (*ἀγάλματα θεῖα καὶ περικαλλέστατα*), welche Gott im Allerheiligsten der Körperwelt, im Himmel, aufstellte, de mundi opif. §. 18., oder auch theilhaftig einer göttlicheren Natur (*θειοτέρας μοίρας ἐπιλαχόντα*) §. 28., oder *λογικαὶ θεῖαι φύσεις — αἱ οὐκ ἄνευ σωμάτων, ὁποίους συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀστέρας*· §. 50.

Digitized by Google

Zweites Hauptstück.

Gott als Erhalter und Regierer der Welt. (Vorsehungslehre.).

§. 85.

Allgemeine Vorerinnerungen.

Die Idee einer Abhängigkeit der Dinge von Gott nicht bloß ihrem Daſein, ſondern auch ihrer Erhaltung und Regierung nach wird im Judaismus auf der Grundlage der Idee des Hebraismus weiter ausgebildet. Man faßt demnach die göttliche Weltordnung fortwährend von einer doppelten Seite, einer universaliſtiſchen und particulariſtiſchen, auf, denn ſie zeigt ſich zwar im Allgemeinen in der Erhaltung und Leitung aller Geſchöpfe, aber ganz vornämlich und auf eine ausgezeichnete Weiſe in der Sorge für die Erhaltung und Leitung des göttlichen Volkes, der Juden. Hier wird natürlich nur von der erſteren Anſicht gehandelt, die particulariſtiſche gehört dem zweiten Abſchnitte an.

Dieſe göttliche Weltordnung denkt man ſich nicht allein als in der Natur liegend und in dem geſetzmäßigen Gange ihrer Erſcheinungen ſich offenbarend, ſondern zugleich auch als ein unmittelbares Einwirken der Gottheit ſelbſt oder der höheren dienſtbaren Geiſter der Gottheit auf die Natur, wodurch neue Kräfte derſelben entwickelt (Weish. XIX, 6—18.) und Veränderungen herbeigeführt werden, welche nicht aus dem geſetzmäßigen Gange des Naturlaufs hätten hervorgehen können, — der Glaube an Wunder. Wie im Hebraismus, ſo haben auch hier die eigentlichen Wunder eine durchgängige Beziehung auf das jüdiſche Volk und zwar, da es im Judenthume keine göttlichen Geſandten, keinen Moſes, keine Propheten mehr gibt, auf das Volk im Ganzen, um daſſelbe zu leiten, zu ſchützen oder im Glauben zu beſtärken. Bloß bei dem Propheten Daniel, deſſen göttliche Sendung durch Wunder beſtätigt wird, findet eine Ausnahme ſtatt.

Die Vorſehung wird gedacht als ſittliche Weltordnung, wornach durch den Weltlauf das Verhältniß zwiſchen Tugend und Seligkeit oder die göttliche Vergeltungsidee realiſirt wird. Die Vergeltung wird aber nicht mehr an eine irdiſche

Digitized by Google

Theokratie, an das gegenwärtige Leben und an das jüdische Volk gebunden, sondern allgemein gefaßt und ihre Realisirung in einer zeitlosen geistigen Fortdauer gesetzt.

§. 86.

Vorstellungen der palästinensischen Apokryphen.

In ihnen ist die particularistische Ansicht durchaus die vorherrschende; am meisten findet man noch den Siraciden auf dem universalen Standpuncte. Die Idee einer allgemeinen Erhaltung aller Dinge durch Gott drückt er Kap. XLII, 23. so aus: Alles lebt und dauert beständig zu allem Bedarf und ist ihm (Gott) unterthänig. Besonders hängt aber die Erhaltung der Menschen von Gott ab, er ist Gebieter des Lebens (δεσπότης ζωῆς) Kap. XXIII, 1., ζωὴ καὶ θάνατος παρὰ κυρίου ἐστίν, Kap. XI, 14. Die allgemeine Regierung Gottes zeigt sich:

1) In einer weisen Vertheilung und Anordnung aller erschaffenen Dinge vom Anbeginn der Schöpfung an, so daß sie keinen Mangel leiden noch ermüden, noch in ihrer Wirksamkeit aufhören, sich nicht unter einander hinderlich sind und in steter Abhängigkeit von den göttlichen Geboten bleiben, Sir. XVI, 26—28. vgl. XXXVI, 7—9. Man soll nicht fragen: wozu dies? Alles ist zu einer festen Bestimmung und gut erschaffen worden, so daß es den göttlichen Anordnungen dient, Kap. XXXIX, 16—21. XLII, 15. XLIII, 33. Bar. VI, 59—63. Jud. XVI, 14. 15. Daher darf man nicht sagen, ein Geschöpf sei schlechter, als das andere; alle sind gleich gut, denn alle entsprechen einem bestimmten Bedürfnisse, Sir. XXXIX, 33. 34. Insonderheit hat Gott sittliche Zwecke durch die Naturordnung zu erreichen gesucht, indem er in die Natur solche Kräfte legte, deren Aeußerung dem Guten zum Heile, dem Bösen zum Verderben gereichen muß, Kap. XXXIX, 25—30. Diese sittliche Ordnung erkennt die gesammte Natur, vor dem vergeltenden Gotte wanken die Himmel und der Abgrund, erbeben die Berge und die Grundfesten der Erde, Kap. XVI, 18. 19.

2) In der Leitung der menschlichen Schicksale. Alle Menschen sind in Gottes Hand wie der Thon in der Hand des Töpfers, er verfährt mit ihnen nach seiner freien Entscheidung

Digitized by Google

(κατὰ τὴν κρίσιν αὐτοῦ) Sir. XXXVI, 11—13., er züchtiget, ziehet, lehret und leitet sie wie der Hirt seine Heerde, Kap. XVIII, 12. 13.; besonders regiert er die Schicksale der Völker, Tob. IV, 19., von ihm hängt die Regierung des Landes ab, Sir. X, 4. 14—17. XXXII, 19. 20.

3) In der Vertheilung der geistigen Kräfte unter den Menschen. Gott ist es, welcher mit dem Geiste der Einsicht (πνεῦμα συνέσεως) erfüllt, Sir. XXXIX, 6., er ertheilt dem Menschen die Weisheit (σοφία), Kap. I, 1., von ihm hat man die Kraft zum Guten zu erflehen, Kap. XXIII, 4. 6.

4) In der Zutheilung des physisch Guten und Bösen. Ἀγαθὰ καὶ κακά, ζωὴ καὶ θάνατος, πτωχεία καὶ πλοῦτος παρὰ κυρίου ἐστίν Sir. XI, 14. Gott bedient sich des physisch Bösen zur Strafe des Gottlosen, Kap. XXXIX, 25—30. XL, 9. 10. XXXVIII, 15. Den Frommen aber beschirmt er, dieser hat alles Heil von ihm zu erwarten und kann daher fest auf die göttliche Güte vertrauen, Kap. XXXI, 13—17., in diesem Vertrauen bestärkt ihn die ganze Geschichte der Vorwelt, Kap. II, 7—11. Zwar scheint auch der Sünder glücklich zu sein, aber dieses Glück hat keinen Bestand, der Herr vernichtet es in einem Augenblicke, Kap. XI, 19. 24., eben so wenig hat es innern Gehalt; eine böse Stunde bringt dem Sünder so viel Ungemach, als er aus einem ganzen glückseligen Leben Lust zog, daher man Niemand vor seinem Ende glücklich preisen soll. Oft ersieht man auch an dem Schicksale der Kinder, ob Jemand böse gewesen sei, Kap. XI, 25. 26. Von der andern Seite werden zwar auch die Frommen von Leiden betroffen, aber man muß bedenken, daß diese Leiden nur für eine Zeitlang dauern (ἕως καίρου), Kap. I, 21. und daß sie zur Läuterung dienen, Kap. II, 5. XXXVI, 1., (oder zur Besserung εἰς νουθέτησιν Jud. VIII, 27., dort aber etwas particularistisch). Der Fromme muß daher in seinen Leiden Standhaftigkeit (μακροθυμία) Sir. II, 4. und Vertrauen auf Gott (πίστις) Kap. II, 6. 8. zeigen. Dies ist ganz die alte Vergeltungslehre des Hebraismus, welche sich nicht über das zeitliche Leben erhebt und daher an der Voraussetzung festhält, daß in diesem die Vergeltungsidee vollkommen realisirt werde. Später werden wir sehen, wie eng diese trostlose Ansicht mit

Digitized by Google

der Art des Unsterblichkeitsglaubens, welche im Buche Sirachs herrscht, zusammenhänge.

5) Das moralisch Böse dagegen ist nicht von Gott herzuleiten, sondern aus einem Misbrauche der menschlichen Freiheit. Man darf nicht sagen: Gott hat mich irre geleitet, denn wie sollte Gott eines Sünders bedürfen? Gott hat dem Menschen Feuer und Wasser übergeben, nun mag er seine Hand ausstrecken, wornach er will; Gott hat ihm Tod und Leben (das Elend der Sünde, das Heil der Tugend) vor Augen gestellt; was er wählt, wird ihm zu Theil werden; er hat ihn der Gewalt seines freien Entschlusses (ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ) überlassen, von seinem Willen hängt die Beobachtung der göttlichen Gebote ab, Sir. XV, 12—17. An einer andern Stelle scheint sich der Sirazide die Nothwendigkeit des moralisch Bösen aus den in der Natur herrschenden Gegensätzen erklären zu wollen: wie dem Bösen das Gute, dem Tode das Leben, so müsse auch dem Frommen der Sünder entgegenstehen; alle Dinge müssen in den göttlichen Werken doppelt sein oder Satz und Gegensatz darstellen, Kap. XXXVI, 14. 15. XLII, 24. vgl. Philo, quis rer. div. haer. §. 43.

§. 87.

Vorstellungen des Josephus und der palästinensischen Secten.

Josephus schaltet in seinen Geschichten bisweilen Bemerkungen ein, welche über seine Vorstellungen von der Vorsehung Auskunft geben können. Gleich im Anfange seiner Archäol. (Prooem. §. 4.) legt er dem Gesetzgeber die Idee einer sittlichen Weltordnung unter, nach welcher Gott, der Herr über Alles, der Allüberschauende (πάντα ἐπιβλέπων) denen, welche ihm folgen, ein glückseliges Leben verleihe, diejenigen dagegen, welche sich auf Abwege verirren (τοὺς ἔξω βαίνοντας) in große Unfälle verwickele. In diesen Aeußerungen verräth sich die alte Vergeltungslehre, welche die Vergeltung im irdischen Leben vollständig realisirt werden läßt. Eben diese liegt auch den Betrachtungen zu Grunde, welche er Arch. VI, 13, 8. den David bei dem Tode Nabals anstellen läßt, und den Aeußerungen, welche er II, 13, 4. dem Moses in den Mund legt,

Digitized by Google

daß alle verderblichen Kräfte der Natur zur Bestrafung der Gottlosen bestimmt seien, völlig wie Sir. XXXIX, 29. 30. XL, 9. 10. Allein diese Aeußerungen legt Josephus Hebräern vor dem Exil in den Mund, und diese mußte er als guter Historiker dem Geiste des Hebraismus gemäß reden lassen; wo er selbst spricht, da treten reinere Begriffe hervor. Er kennt eine Fürsorge Gottes für den Menschen, welche das Heil unsers Geschlechtes im Voraus bedenkt B. iud. VI, 5, 4., und sucht diese *πρόνοια* gegen die Epikuräer zu beweisen aus der genauen Erfüllung der Weissagungen, welche unmöglich wäre, wenn Gott nicht den Gang der Dinge leitete Arch. X, 11, 7. Er denkt sich dieselbe aber zugleich als ein Verhängniß (*χρεών*), welchem der Mensch nicht widerstreben könne und von welchem er blindlings geleitet werde B. iud. VI, 5, 4. (*οὐ δυνατὸν ἀνθρώποις τὸ χρεὼν διαφυγεῖν*). Durch das Verhängniß gezwungen muß Rehabeam verkehrte Entschlüsse fassen, auf daß die Weissagung des Propheten Ahia über die Trennung des Reiches in Erfüllung gehe Arch. VIII, 8, 2.; Aehnliches auch von Antipater B. iud. I, 31, 3. Ganz besonders aber erkennt er dieses göttliche Verhängniß in den letzten traurigen Schicksalen seines Volkes bei der Belagerung Jerusalems, welche er als eine Strafe für die begangenen Sünden im theokratischen Geiste anzusehen geneigt ist B. iud. V, 13, 5. 7. VI, 8, 4. 5. Bei andern Ereignissen läßt er es jedoch dahingestellt sein, ob die göttliche Vorsehung sie herbeigeführt habe, oder der Zufall, wie z. B. eine Entscheidung durch das Loos B. iud. III, 8, 7., oder der blinde Naturlauf, wie z. B. große Landplagen Arch. XV, 9, 1., obwohl er sonst auch die einzelnen Ereignisse, wie z. B. eine wunderbare Rettung des Titus, von der göttlichen Fürsorge abhängig sein läßt B. iud. V, 2, 2. So beweiset ihm die Rettung des ausgesetzten Knäbchens Mose, daß die menschliche Einsicht nichts vermöge, sondern Gott Alles nach seinem Rathschlusse vollführe und die Seinen aufs Wunderbarste aus jeder Gefahr errette, Arch. II, 9, 4. Diesen Glauben legt er auch dem Moses bei, wenn er ihm im Gebete die Worte in den Mund legt: Gib zu erkennen, o Gott, daß Alles durch deine Fürsorge regiert werde und nichts aus freien Stücken, sondern durch deinen Rathschluß gelenkt zum Ziele gelange! Arch. IV, 3, 2.

Digitized by Google

Mit diesen reineren Vorstellungen von der Vorsehung verbindet Josephus dann auch eine reinere Vergeltungslehre, die er als Pharisäer auf den Glauben an Auferstehung stützt. Er läßt nämlich diejenigen, welche standhaft für das Gesetz sterben, wiedergeboren und in einem bessern Leben ihre Treue reichlich vergolten werden (c. Apion. II, 30., wo er indessen diese Ansicht, ziemlich frei, dem Gesetzgeber unterschiebt); die Selbstmörder empfangen ihre Strafe nach dem Tode B. iud. III, 8, 5. Daselbst schreibt er auch die Erhaltung des menschlichen Lebens Gott zu. (*εἰλήφαμεν παρ' ἐκείνου τὸ εἶναι, καὶ τὸ μηκέτι εἶναι πάλιν ἐκείνῳ δίδομεν*).

Die drei palästinensischen Secten zur Zeit des Josephus unterscheiden sich durch die Art, wie sie die göttliche Vorsehung mit der menschlichen Freiheit vereinigten. Ihre Vorstellungen lernen wir aus folgenden drei Stellen bei Josephus kennen: Arch. XIII, 5, 9. XVIII, 1, 2—5. B. iud. II, 8, 2—14. Die Pharisäer lehrten, daß sich die göttliche Regierung auch über die freien Handlungen der Menschen erstrecke und daß es demnach ein Schicksal gebe, welchem der Mensch auch in seinen Handlungen unterworfen sei, doch sei dasselbe nicht unbedingt, sondern es finde bei ihm eine Vermischung (*κρᾶσις*) der göttlichen Nothwendigkeit mit der menschlichen Freiheit statt; dem größten Theile nach (*κατὰ τὸ πλεῖστον*) stehe das gut und schlecht Handeln bei dem Menschen, jedoch sei ihm das Schicksal dabei behülflich, es unterstütze ihn. Die Sadducäer dagegen verwarfen das Schicksal d. h. die unbedingte Abhängigkeit der freien Handlungen des Menschen von der göttlichen Vorsehung. Nach ihrer Lehre hängt das sittlich Gute und Böse in der Welt lediglich von der freien Wahl (*ἐκλογή*) des Menschen ab, er allein ist des Guten Urheber, das Böse hat er seiner eigenen *ἀβουλία* zuzuschreiben. Damit hing auch ihre Vergeltungslehre zusammen, welche keinen andern Lohn anzunehmen gestattete, außer demjenigen, den die Tugend selbst gewährt, und welche deshalb des Glaubens an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht bedurfte. Die Essäer endlich überließen Alles der Gewalt des göttlichen Schicksals, so daß dem Menschen nichts ohne göttlichen Rathschluß widerfahre, er nichts demselben Widerstrebendes thun könne. Damit verbanden sie eine geistige Vergeltungslehre, welche in einer

Digitized by Google

von den Fesseln des Körpers befreiten Fortdauer der Seele eintreten werde. Der Widerspruch, welcher darin liegt, wenn von der einen Seite die Freiheit des Handelns aufgehoben, von der andern Seite aber eine Vergeltung angenommen wird, scheint ihnen nicht klar geworden zu sein.

§. 88.

Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.

Die Vorsehung, in welcher die Acte der Erhaltung und Regierung der Dinge gegeben sind, wird Weish. XIV, 3. 3 Macc. IV, 21. V, 30. durch *πρόνοια*, und Weish. XVII, 2. durch *αἰώνιος πρόνοια* bezeichnet. Der Begriff der Erhaltung findet sich am genauesten Weish. XI, 25. 26. XII, 1., wo es heißt, daß nichts ohne den göttlichen Willen bestehen (*μένειν*) könne, daß Alles nur in sofern erhalten werde (*διατηρεῖσθαι*), als es Gott hervorgerufen habe ins Dasein und daß Gott deshalb liebevoll für die Erhaltung der Geschöpfe Sorge trage, weil sie sein Werk seien. Er heißt deshalb der Herr, der Lebensfreund (*δεσπότης φιλόψυχος*) oder Lebenserhalter, 2 Macc. III, 35. *ὁ τὸ ζῆν περιποιήσας*; er bestimmt die Entstehung Aller (*πάντων ἐξευρὼν γένεσιν*) Kap. VII, 23.; er hat Gewalt über Leben und Tod Weish. XVI, 13., so daß er die ganze Welt mit einem Winke zerstören könnte 2 Macc. VIII, 18. Diese Erhaltung des Alls leitet das B. der Weish. insonderheit ab von dem Geiste (*ἄφθαρτον πνεῦμα*) Gottes, der in den Geschöpfen wohnt Kap. XII, 1., *συνέχον τὰ πάντα*, Kap. I, 7., und der als das, das gesammte All durchströmende göttliche Lebensprincip zu fassen ist, — eine Vorstellung, welche sich an den Hebraismus genau anschließt und die man daher nicht aus der platonischen Weltseele ableiten darf. Die göttliche Regierung wird bezeichnet durch *διοικεῖν* Weish. VIII, 1. XV, 1. XII, 18., *διέπειν* Kap. XII, 15., *διακυβερνᾶν* 3 Macc. VI, 2. Weish. XIV, 3., *μέλειν περί τινος* Kap. XII, 13. und *προνοεῖν* Kap. VI, 7. Sie erstreckt sich über Alles, Kap. XII, 13. 15. XV, 1. VIII, 1. 3 Macc. VI, 2., und zwar gleicherweise über Großes und Kleines Weish. VI, 7., sie ist gerecht XII, 15., aber auch gütig und schonend VIII, 1. XII, 18. XV, 1. 3 Macc. VI, 2.;

Digitized by Google

als besonders hülfreich gegen die Juden wird sie im 2. und 3. B. der Macc. dargestellt. Die Beispiele für Aeußerungen der göttlichen Vorsehung im Einzelnen sind alle aus der Volksgeschichte oder aus den wunderbaren Leitungen und Rettungen der Vorfahren hergenommen, Weish. XVI, 7. 8. X, 12 ff. XVIII, 13 ff. XII, 18–21. und der Zeitgenossen 3 Macc. II, 21. V, 28. u. a. m. Daß sich die göttliche Vorsehung in den Schicksalen des jüdischen Volkes so deutlich kund gibt, hat seinen Grund allein in der Frömmigkeit des Volkes; nur in wiefern dasselbe rein, heilig und untadelig ist (*λαὸς ὅσιος, σπέρμα ἄμεμπτον, ἔθνος ἅγιον*), Weish. X, 15—21. XVII, 2. schenkt ihm Gott eine solche Auszeichnung und behandelt es zugleich schonender und gelinder, als andere Völker, Kap. XII, 18—21. Der Verf. des Weisheitsbuches bezeichnet es daher am liebsten mit dem Namen Sohn Gottes. Dieser (*θεοῦ υἱός*) wird von den Gottlosen verfolgt, verspottet, bis zum schmählichsten Tode gemartert, aber Gott rettet ihn dennoch aus allen Nöthen, Kap. II, 12—23. XVIII, 13. (vgl. die Schilderung des עֶבֶד יְהוָה bei Jes. LII, 13—LIII, 12.)

Die göttliche Regierung wird sodann als eine sittliche Weltordnung gedacht, durch welche die vollständigste Vergeltung realisirt wird. In dieser Vergeltungslehre herrscht besonders im B. der Weish. ein merkwürdiger Kampf zwischen der alten Vorstellung und einer reineren Ansicht, bei welchem sich jedoch die Entscheidung auf die Seite des letzteren hinneigt. Von der einen Seite nämlich wird, wie bei Sirach, die vergeltende Kraft in die Natur selbst gelegt: das Geschöpf, heißt es, dient dem Schöpfer, es richtet sich zur Strafe wider die Ungerechten und ist wirksam zum Heile für die, welche dir vertrauen, Kap. XVI, 24., die Welt (*ὁ κόσμος* d. i. die Ordnung der geschaffenen Dinge) streitet für die Gerechten V. 17. Daher ist es denn auch ganz consequent, wenn, wie im Hebraismus, eine irdische Vergeltung angenommen wird, Kap. I, 12., wenn der Ungerechte ein schlimmes und böses Ende nehmen muß, Kap. II. IV, 3—6., wenn man mit denselben äußeren Gegenständen gestraft wird, in Bezug auf welche man gesündigt hat, z. B. die Israeliten hatten Thiere (ein Kalb) göttlich verehrt, darum mußten sie auch durch Thiere (durch giftige Schlangen) bestraft werden, Kap. XI, 16., vgl. XV, 18. 19. XVI, 1. 2 Macc.

Digitized by Google

IX, 5. 6. XIII, 7. 8. Die Leiden, welche den Frommen betreffen, müssen daher entweder als Prüfungen und Läuterungen, welche zu größerer Tugend (zur Bewährtheit) führen sollen, betrachtet werden, Weish. III, 5. 6. 2 Macc. VI, 12., oder sie dienen ihm zur Züchtigung wegen einer begangenen Sünde, von welcher ja auch der Fromme nicht frei ist, 2 Macc. VII, 32. 3 Macc. II, 13. Aber zur Zeit des Weisheitslehrers gab es bereits epikuräisch gesinnte Menschen, welche durch die Widersprüche der irdischen Vergeltungslehre zu einer ähnlichen Ansicht, als Koheleth hat, sich verirrten. Sie erklärten, daß in dem menschlichen Leben Alles dem Zufall preisgegeben und vergänglich sei, daher müsse man den Augenblick ergreifen, keine Lust, welche derselbe darbiete, ungenutzt vorüber gehen lassen, man müsse an die gegenwärtigen Güter sich halten, die Freuden der Jugend genießen, ehe sie verschwinden, des Weines und der Salben nicht schonen, und sich mit Rosen bekränzen, ehe sie welk werden; dabei dürfe man sich nicht scheuen, geringe Ungerechtigkeiten zu begehen und besonders den Gerechten zu necken und zu verfolgen, welcher bei einem solchen sinnlichen Leben mit seiner Strenge nur im Wege stehe; man könne seine thörichte Erwartung, daß Gott helfen werde, nicht genug auf die Probe stellen, man möge ihn nur bis auf den Tod verfolgen, um zu sehen, wie sich seine Standhaftigkeit und sein Glaube bewähren werde, Kap. II, 1—20. Der Weisheitslehrer mochte es fühlen, welchen Verlegenheiten er sich aussetze, wenn er solchen frivolen Spöttern gegenüber seine irdische Vergeltungslehre vertheidigen wollte. Indem er nun auf ihre Widerlegung sinnet, geht ihm ein höheres Licht über die Vergeltung auf. Jenen Leichtfertigen sind die Geheimnisse Gottes (μυστήρια θεοῦ) und der Lohn der Heiligkeit (μισθὸς ὁσιότητος) verborgen; der Mensch ist von Gott zur Unvergänglichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) geschaffen worden. Die Seelen der Frommen bleiben also in Gottes Hand, sie scheinen jenen Thoren bloß gestorben, ihr Heimgang (ἔξοδος) scheint bloß ein Uebel (κάκωσις) zu sein; aber ihre Hoffnung bleibt die Unsterblichkeit (ἀθανασία), jene Leiden waren bloß Prüfung für sie; wenn die Vergeltung eintritt (ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς) leuchten sie in einem herrlichen Glanze und herrschen über die Völker, Weish. II, 22—III, 8. vgl. IV, 7—15. Auch in 2 Macc. herrscht

Digitized by Google

neben einer irdischen und particularistischen Vergeltungslehre die Aussicht auf eine zukünftige Vergeltung nach dem Tode, welche aber als eine Wiederbelebung des Körpers oder als Auferstehung gedacht wird, Kap. VII, 9. 14. 36. — So bildete sich im späteren Judenthume allmählich die Vorstellung einer überirdischen Vergeltung aus, welche erst das Christenthum, indem es sie von der Beimischung des jüdischen Particularismus völlig befreit in ihrer vollständigen Reinheit aufgestellt hat.

§. 89.

Philonische Vorsehungslehre.

Von der Vorsehung im Allgemeinen hatte Philo in einer eigenen Abhandlung de providentia gehandelt, von welcher sich aber in griechischer Sprache nur Fragmente bei Euseb., praep. ev. VIII, 14. erhalten haben; vollständig findet sie sich in einer armenischen Uebersetzung und von Aucher ins Lateinische übersetzt (Edit. Lips. T. VIII. p. 8—100.). In seinen übrigen Schriften betrachtet Philo die Vorsehung mehr aus einem nationalen Standpuncte (jüdisch-particularistisch), als aus einem universalen. Die Ideen, welche darüber in de prov. vorgetragen werden, sind folgende: Die Regierung Gottes erstrecke sich über die ganze Welt (*σύμπαντα τὸν κόσμον*); man dürfe sich dieselbe aber nicht als die Regierung eines Tyrannen, sondern müsse sie als die eines milden und dem Gesetze folgenden Königs denken; wenn dieser nun geziemend Vater genannt werde, wie weit mehr müsse man dann Gott diesen Namen beilegen. Aber auch in noch anderer Beziehung zeige sich Gott väterlich. Wie nämlich liebende Eltern nicht aufhören, auch für schlechte Kinder Sorge zu tragen, ebenso verfahre Gott auch gegen die Schuldigen; theils verleihe er ihnen nämlich Zeit zur Besserung, theils zeige er sich höchst versöhnlich gegen sie. Von der andern Seite suche er aber auch das Böse zu verhindern; dazu bediene er sich der Tyrannen und anderer Wütheriche, die in der göttlichen Weltregierung etwa dieselben Geschäfte hätten, welche den Scharfrichtern in einem wohlgeordneten Staate obliegen. Jedoch wirke Gott nicht immer durch solche Werkzeuge, sondern bisweilen auch unmittelbar (*αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ ἐργάζεται*) z. B. bei Seuchen,

Digitized by Google

Hungersnoth, Erdbeben und ähnlichen von Gott verhängten Landplagen; ja in der Stelle de lingg. confus. §. 21. will Philo die göttliche Regierung überhaupt nicht mittelbar gedacht wissen. Diese wenigen Grundzüge des philonischen Werkes zeigen deutlich, daß Philo sich gleichfalls nicht von der angeerbten Vorstellung einer irdischen Vergeltung und eines ihr entsprechenden Naturlaufes frei machen konnte. Damit verband er aber auch die reinere Vergeltungsidee, welche indessen bei ihm so genau mit seinen Vorstellungen von der Fortdauer nach dem Tode zusammenhängt, daß wir sie nothwendig in Verbindung mit diesen betrachten müssen.

Drittes Hauptstück.

Hypostatische Auffassung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt.

§. 90.

Die göttliche Weisheit in den Apokryphen.

In dem Buche des Siraciden wird die Weisheit in einer doppelten Bedeutung genommen. Subjectiv bezeichnet sie die Kenntniß des Menschen von den göttlichen und menschlichen Dingen oder das Vermögen, durch welches der Mensch sowohl die sichtbaren als die unsichtbaren Dinge erkennt und beurtheilt. Sie wird in dieser Beziehung öfters redend eingeführt und als eine Person geschildert oder in einer Prosopopöie dargestellt, grade wie in den Salomonischen Sprüchen, Sir. IV, 11—19. VI, 17—32. XI, 1. XIV, 20—27. LI, 13—28. vgl. Spr. I, 20—33. VIII, 1—21. IX, 1—12., und in dieser Hinsicht schenket sie Gott den Menschen, sie ist als eine Gabe der Gottheit zu betrachten, Sir. XLIII, 33. Objectiv aufgefaßt ist aber die Weisheit dem Siraciden identisch mit der intelligenten Kraft der Gottheit, welche bei der Schöpfung mit der schaffenden Kraft verbunden war. Er fängt sogleich damit an, daß der Inbegriff der Weisheit von Ewigkeit bei Gott (παρὰ, μετὰ κυρίου) gewesen sei, Kap. I, 1.; sie erschuf Gott früher als alles Uebrige im Urbeginn der Dinge (ἐξ αἰῶνος s. v. a.

Digitized by Google

ἐξ ἀρχῆς), Kap. I, 4. 7. XXIV, 9. πρὸ τοῦ αἰῶνος, vgl. Spr. VIII, 22—26., sie ging aus dem Munde des Höchsten hervor, Sir. XXIV, 3. und umhüllte anfangs wie ein Nebel die Erde, V. 3. vergl. 1 Mos. I, 2. II, 6. Aber ihr Ursprung (ῥίζα d. i. ἀρχή) ist unerforschlich, so wie ihre geheimen Absichten (τὰ πανουργεύματα), Sir. I, 3. 5. Sie hat anfänglich ihren Sitz in der Himmelshöhe, in den Wolkensäulen, Kap. XXIV, 4. vgl. Bar. III, 29. 30. Darauf zeigte sie sich thätig bei der Weltschöpfung; sie spannte das Gewölbe des Himmels, sie betrat die Tiefen des Abgrundes, in den Wogen des Meeres, auf der ganzen Erde und unter allen Völkern und Nationen derselben war sie schaffend wirksam, Kap. XXIV, 5. 6. vgl. Spr. VIII, 27—30. Daher heißen die gesammten Werke der Schöpfung τὰ μεγαλεῖα τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ, die Wunderwerke der göttlichen Weisheit, Sir. XLII, 21. Darauf suchte sie Ruhe nach ihren Werken und einen festen Wohnsitz und Gott wies ihr nun ihre Wohnung in Israel an, Kap. XXIV, 7. 8. Bar. III, 36. Sie nahm anfangs ihren Sitz in der heiligen Hütte (σκηνὴ ἁγία), dann auf dem Zionberge in der gottgeliebten Stadt Jerusalem und unter dem herrlichen Gottesvolke, Sir. XXIV, 10—12. Hier ward sie über Alles verherrlicht, trug reiche Früchte und gewährte einen unaussprechlich schönen Lohn, Kap. XXIV, 19—29. Man konnte jetzt von ihr sagen, daß sie auf Erden erschienen sei (ὤφθη ἐπὶ τῆς γῆς) und unter den Menschen sich aufgehalten habe (συνανεστράφη ἐν τοῖς ἀνθρώποις), Bar. III, 37. Spr. VIII, 31.

Alles dies wird aber Sir. XXIV, 22 ff. Bar. IV, 1. auch übergetragen auf das göttliche Gesetz. Von dieser Uebertragung geht man aus, um die Meinung zu begründen, daß im Sirach sowohl als im Bar. die Schilderung der Weisheit bloß eine dichterische Personification des göttlichen Gesetzes sei, wiefern sich in demselben die ewige Wahrheit, die Intelligenz der Gottheit geoffenbart habe, ohne daß man zu denken habe an eine eigene für sich bestehende göttliche Substanz. Allerdings wird auch das Gesetz bei den späteren Juden unter ähnlichen Zügen gepriesen, auch von ihm heißt es, daß es erschaffen worden sei vor Anbeginn der Welt, daß es von Gott

Digitized by Google

im Himmel aufbewahrt sei, ehe die Welt erschaffen worden [24]); aber es erscheint doch nicht als ein für sich handelndes Wesen und nie wird ihm ein Antheil an der Schöpfung beigelegt, wie es mit der σοφία der Fall ist: Was der Siracide von der σοφία θεοῦ aussagt, das scheint er dann auch auf den λόγος θεοῦ überzutragen, Kap. I, 4. [25]) so wie er dagegen der σοφία beilegt, was vom λόγος gilt, daß er nämlich aus dem Munde Gottes hervorgegangen sei, Kap. XXIV, 3.

Das Buch der Weisheit hat seinen Namen davon, daß der größte Theil desselben, Kap. I—XII. ein Lob der Weisheit enthält, welches dem weisesten Könige Salomo in den Mund gelegt wird. Auch hier wird die Weisheit theils subjectiv, theils objectiv geschildert und in beiden Beziehungen, welche indeß häufig in einander verfließen, hypostatisch gefaßt. Subjectiv erscheint sie sogleich in der Schilderung, mit welcher sich das Buch eröffnet, wo es heißt, daß sie in heiligen Seelen wohne, Kap. I, 4. In diesem Sinne muß man sie auch nehmen, wenn Kap. VI, 9. die Regenten aufgefordert werden, die Weisheit zu erlernen (μάθητε σοφίαν), wenn es Kap. VI, 12. von ihr heißt, daß sie herrlich und unvergänglich sei und leicht gefunden werde von denen, welche sie suchen, wenn V. 13. 21. von ihr berichtet wird, daß sie ihren Verehrern liebevoll zuvorkomme und sie stufenweise bis zur Unsterblichkeit und zu einer göttlichen Herrschaft hinleite, und daß der König, welcher sich ihrer befleißige, seinen Thron für immer sichere; wenn sie Kap. VII, 7—14. für werthvoller ausgegeben wird als Gold und Silber und alle Kostbarkeiten, und wenn V. 15. Gott als Geber der Weisheit und Lenker der Weisen bezeichnet wird. Auch kann man hierher rechnen, wenn sie Kap. VIII, 6. 10—15. als Geberinn der Einsicht (φρόνησις); V. 7. als Verleiherinn der Tugend (δικαιοσύνη) verherrlicht; wenn sie V. 9. als Trösterinn bei Sorgen und Kummer (παραίνεσις), V. 16. als Freudespenderinn, V. 17. als Gewährerinn der Unsterblich-

[24]) Vergl. die Nachweisungen aus talmudischen Stellen bei Corrodi krit. Gesch. des Chiliasmus. Th. I. S. 60 ff.

[25]) Zwar ergibt sich aus dieser Stelle, πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ ἐν ὑψίστοις, der Weisheit Quelle ist der Verstand des höchsten Gottes, — eine ähnliche Unterscheidung zwischen σοφία und λόγος, wie sie Philo festhält, aber die Worte selbst fehlen in den ältesten Mss. und sind daher kritisch verdächtig.

Digitized by Google

keit gepriesen wird. Alles dieses kann auch von der menschlichen Weisheit oder von der menschlichen Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge nach ihren letzten Gründen und ihrem innern Zusammenhange gesagt werden, und ist bei begeisterten Wahrheitsforschern von ihr ausgesagt worden. Der Morgenländer unterscheidet sich in diesen Verherrlichungen der Weisheit nur dadurch von den Philosophen des Abendlandes, daß er sie nicht als ein todtes Abstractum, sondern beweglich, lebendig, handelnd, mit einem Worte als ein Concretum unter persönlichen Merkmalen einführt. Aber eben so deutlich bezeichnet er sie auch von der objectiven Seite als die intelligente Kraft der Gottheit, das unendliche göttliche Wissen. Er beschreibt sie nämlich als die Beisitzerinn (*πάρεδρος*) auf dem göttlichen Throne, Kap. IX, 4., gegenwärtig bei der Weltschöpfung (*παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον*), V. 9., als Werkzeug Gottes bei der Bildung des Menschen (*τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον*), V. 2., als eine edle Natur, die sich rühmet des vertrauten Umganges (*συμβίωσις*) mit Gott, Kap. VIII, 3., die Eingeweihte in die göttliche Einsicht (*μύστις*), V. 4., welche Alles weiß (*οἶδε τὰ πάντα*), Kap. IX, 11., welche das All mit Güte lenkt (*διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς*), Kap. VIII, 1., Alles vermag, Alles erneuet, als alleinig und einzig (*μία*), als einen Hauch der göttlichen Allgewalt (*ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως*), einen reinen Ausfluß aus der Herrlichkeit des Allherrschers (*ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής*), einen Abglanz des ewigen Lichtes (*ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*), einen reinen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit (*ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας*), als ein Bild der göttlichen Güte (*εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*), prächtiger als die Sonne, die Gestirne überstrahlend, vorzüglicher als das Licht, Kap. VII, 25—30. Seine *σοφία* nun in diesem Sinne genommen sendet Gott vom Himmel herab zu den Menschen, Kap. IX, 10. und sie gereicht ihnen zum Heile (*τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν*), Kap. IX, 18., vgl. X, 4. *κατακλυζομένην γῆν διέσωσε σοφία*. Wenn die *σοφία* sich zu Zeiten in heilige Männer herabsenkt, bildet sie Freunde Gottes und Propheten (*φίλους θεοῦ καὶ προφήτας*), Kap. VII, 27., denn sie zeigt ihnen das Reich Gottes (*βασιλείαν θεοῦ*), Kap. X, 10. und daß über Alles mächtig sei die Frömmigkeit (*παντὸς δυνατωτέρα ἐστὶν εὐσέ-*

Digitized by Google

βεια), Kap. X, 12. Dasselbe aber, was in diesen Stellen von der σοφία ausgesagt wird, findet sich anderswo auch von dem πνεῦμα und dem λόγος prädicirt. Für diese Verwechselung spricht zuerst die Stelle, Kap. I, 4—7., was nämlich V. 4. σοφία hieß, wird V. 5. ἅγιον πνεῦμα παιδείας der heilige Geist der Unterweisung genannt; V. 6. heißt die σοφία selbst ein φιλάνθρωπον πνεῦμα und V. 7. wird dann dem πνεῦμα κυρίου dieselbe genaue Kenntniß der Menschen zugeschrieben, welche V. 6. der σοφία beigelegt war. Kap. VII, 7. werden wieder πνεῦμα und σοφία verbunden und es wird von einem πνεῦμα σοφίας geredet; Kap. IX, 17. aber stehen σοφία und τὸ ἅγιον πνεῦμα θεοῦ völlig parallel und der heilige Geist wird hier ebenso von der Himmelshöhe herabgesandt zu den Menschen, wie V. 10. die Weisheit von den heiligen Himmeln zu den Menschen herabkam. Völlig dasselbe gilt auch vom λόγος θεοῦ: Kap. IX, 1. heißt Gott ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ αὐτοῦ und V. 2. parallel damit καὶ τῇ σοφίᾳ κατεσκεύασας τὸν ἄνθρωπον, Kap. XVIII, 15. wird der allmächtige Logos (παντοδύναμος λόγος) ebenso vom Himmel herabgesandt, wie Kap. IX, 10. die Weisheit und Kap. IX, 17. der heilige Geist, Kap. XVIII, 15. 16. vollziehet der göttliche Logos die Strafgerichte über die Aegypter; dasselbe Geschäft wird aber Kap. X, 15—19. der σοφία zuerkannt, sie ist es dort, welche die Israeliten aus der Gewalt ihrer Feinde errettete, die vor den Königen die Zeichen und Wunder bewirkte, welche die Aegypter in das rothe Meer versenkten.

Nehmen wir nun die Ergebnisse zusammen, welche aus diesen zerstreuten Aeußerungen in den Apokryphen fließen, so lassen sie sich auf folgende Puncte zurückführen:

1) In Jesus Sirach, Baruch und in dem B. der Weish. wird die göttliche Intelligenz, welche bei der Schöpfung der Welt thätig gewesen ist und sich fortwährend in der Weltregierung, besonders aber in der Führung Israels wirksam zeigt, indem sie unter den Merkmalen einer Hypostase dargestellt wird, von Gott selbst unterschieden.

2) Dieser göttlichen Substanz werden die göttlichen Eigenschaften im vollesten Maaße beigelegt, sie ist das reinste Abbild der Gottheit selbst.

Digitized by Google

3) Sie verbindet den Menschen mit dem göttlichen Wesen, durch sie gelangt er zur göttlichen Liebe, durch sie wird er geheiligt, zum vertrauten Umgange mit Gott, zum Genusse göttlicher Seligkeiten, zur Unsterblichkeit und Herrschaft mit Gott geführt. Sie wird gefaßt als die Heilbringerinn für die Menschen, durch sie wurde eine sündige Welt gerettet und die verdorbenen Menschen auf den Pfad der Tugend zurückgeleitet, Weish. IX, 18. X, 1. 4.

4) Das Eintreten ihrer Wirksamkeit unter den Menschen wird bezeichnet als ein Herabkommen, Herabgesendetwerden vom Himmel auf die Erde, und ihre Erscheinung dann als eine Theophanie gedacht.

5) Zur Bezeichnung dieser Hypostase stehen die Ausdrücke *σοφία, λόγος, πνεῦμα θεοῦ* promiscue gebraucht.

Diese Ideen nun zeigen einen neuen Uebergangspunct des Judenthums zum Christenthume. Sie treten auch in diesem letzteren wieder hervor, nur daß die verschiedenen Arten der göttlichen Wirksamkeit in dem *λόγος* oder Sohne Gottes und in dem Geiste Gottes genauer unterschieden und dem göttlichen *λόγος* neue historische Beziehungen gegeben werden.

§. 91.

Der philonische Logos.

Im Menschen unterscheidet Philo einen zweifachen Verstand; denn man kann den *λόγος* betrachten entweder als ein Innerliches, welches in der vernünftigen Seele (*τὸ ἡγεμονικόν*) seinen Sitz hat — *λόγος ἐνδιάθετος* —, oder als etwas sich Aeußerndes, durch Worte und andere Mittel sich Kundgebendes — *λόγος προφορικός* —. Ebenso soll man nun auch bei der Gottheit einen doppelten Verstand unterscheiden, den innerlichen, welcher sich auf die unkörperlichen und urbildlichen (*παραδειγματικαί*) Ideen beziehe, deren Inbegriff die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*) bildet, und den äußerlichen, welcher sich auf die sichtbaren Dinge, die Nachbilder und Abbildungen der Ideen, auf die Sinnenwelt (*κόσμος αἰσθητός*) beziehe, de vita Mos. III, 13., de prof. §. 2. Man kann den ersten Logos auch als identisch fassen mit der Idealwelt, welche vor der Schöpfung der Sinnenwelt vorherging und sich

Digitized by Google

in derselben offenbarte, indem Gott in der Schöpfung sein Ebenbild abdruckte, de mundi opif. §. 4—6. Rein philosophisch genommen ist also dieser philonische Logos nichts Anders, als die göttliche Idee einer Welt, welche der Ordnung nach als der wirklichen Ausführung vorhergehend gedacht werden muß (vgl. oben §. 84.). Aber dies Abstractum beschreibt er unter den Merkmalen einer selbstständigen Art des Seins. Dahin gehören folgende:

1) Der Logos wird als Gott betrachtet. Doch soll man ihm den Namen θεός nur ἐν καταχρήσει, und nur unter der Bedingung beilegen, daß man ihn von dem ἐν ἀληθείᾳ θεός unterscheide, und nur wenn man es nicht genau nimmt mit dem Gebrauche der Namen (οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων), de somn. I, 39. In dem bei Euseb. praep. ev. VII, 13. p. 323. A. erhaltenen Fragmente der Schrift ζητήματα καὶ λύσεις will er ihn sogar zum Unterschiede von dem höchsten Gott (τῷ πατρὶ τῶν ὅλων) einen zweiten Gott (δεύτερον θεόν) genannt wissen. Häufiger kommen die Bezeichnungen ὁ θεῖος λόγος, ὁ ἱερώτατος λόγος u. ähnliche vor.

2) Dem Sein nach ist der Logos abhängig von Gott. Er ist von Gott gezeugt, der älteste Sohn (ὁ πρεσβύτατος, πρωτόγονος υἱός), der erstgeborne Sohn (ὁ πρωτόγονος λόγος), das älteste der Erzeugnisse Gottes, de conf. ling. §. 14., de leg. alleg. III, 61., de migr. Abr. §. 1. seq.

3) Der Logos war das Werkzeug (ὄργανον), dessen sich Gott bei der Weltschöpfung bediente. Er bildete aber die Welt, indem er auf die urbildlichen Muster (παραδείγματα ἀρχέτυπα) Gottes (also auf die göttlichen Ideen) hinblickte, de mundi opif. §. 4—6. Als προφορικός nämlich, wie er bei der Schöpfung sich zeigt, wird er unterschieden von dem ἐνδιάθετος, welcher die Ideenwelt selbst ist oder den Inbegriff der göttlichen Ideen darstellt.

4) Der Logos wird insbesondere gefaßt als das Urbild der Menschheit oder als die göttliche Idee des Menschen, nach welcher der wirkliche Mensch geschaffen wurde. Dies ergibt sich im Allgemeinen schon daraus, daß der Logos als identisch mit der Idealwelt, dem Inbegriffe aller göttlichen Urbilder der erschaffenen Dinge gefaßt wird: aber Philo hebt es

Digitized by Google

noch ganz besonders stark und nachdrücklich hervor, auf Grund der Stelle 1 Mos. I, 26. Der Logos nämlich ist ihm das Bild Gottes, und der Mensch wieder das Bild des Logos, de leg. alleg. III, 31. Dem Logos legt er deshalb den Namen bei ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch (der Urmensch), de confus. ling. §. 28., ἄνθρωπος θεοῦ §. 11., ἀσώματος θείας ἀδιαφορῶν εἰκόνος §. 14. Am meisten findet er dieses Urbild des göttlichen Logos wieder in der vernünftigen Seele des Menschen; jeder Mensch ist seinem Verstande nach (κατὰ τὴν διάνοιαν) ähnlich dem göttlichen Logos, de mundi opif. §. 51., die vernünftige Seele (λογικὴ ψυχή) ist ein Abdruck des ewigen Logos, de plantat. Noë §. 5. Nach dem göttlichen Urbilde, dem Bilde des höchsten Gottes und des Vaters aller Dinge konnte Sterbliches nicht geschaffen werden. Fragm. bei Euseb. VII, 13. VIII, 13. 14.

5) Der Logos ist das Mittel, dessen sich Gott bei der Weltregierung bedient. Durch die gesammte Natur zeigt sich ein ewiges Gesetz der Gottheit (νόμος ἀΐδιος θεοῦ), welches die Stütze und ewige Grundlage der Welt ist, Allem Maaß und Ziel und Ordnung gibt, die einzelnen Elemente in gegenseitiger weiser Beschränkung erhält, Alles zusammenhält und zwischen den streitenden Kräften als ein Vermittelndes (μεθόριος) eintritt, de plant. Noë §. 2. Diese Satzung (θέσμός), dieses göttliche Gesetz der Natur (θεῖος νόμος) ist identisch mit dem ὀρθὸς λόγος· de mundi opif. §. 50., der das Band (δεσμός) ist, welches alle Theile des All zusammenhält (συνέχει τὰ μέρη πάντα) und verknüpft (σφίγγει) und verhindert, daß sie sich auflösen oder zergliedern, de prof. §. 20. — dessen sich der Weltregierer bedient wie eines Steuerruders (καθάπερ οἴακος), um Alles zu lenken, de migrat. Abr. §. 1. Ringsum durchkreiset der Logos die Welt, der große Haufe nennt ihn den Zufall (τύχη), in verschiedenen Städten, Völkern, Gegenden ertheilt er dem Einen Dies, dem Andern Jenes, Allen was ihnen zukommt, nach den verschiedenen Zeiten es verschieden bestimmend (ἀλλάττων). So leitet er die gesammte Welt auf das vollkommenste, wie einen einigen Staat (ἵνα ὡς μία πόλις ἡ οἰκουμένη πᾶσα τὴν ἀρίστην πολιτειῶν ἄγῃ δημοκρατίαν), quod Deus s. imm. §. 36 f. Alle Theile

Digitized by Google

der Welt, die himmlischen wie die irdischen, leitet Gott, der Hirt und König, wie eine Heerde nach Recht und Gesetz, indem er ihnen den richtigen Verstand (λόγον), seinen Erstgebornen, vorsetzt, welcher die Sorge für diese heilige Heerde als Stellvertreter des großen Königs übernimmt, de agric. §. 12. vgl. Euseb. praep. ev. VIII, 13 f. Durch den Logos gab sich Gott den Israeliten sichtbar zu erkennen; an ihn hat man daher zu denken, wenn im Gesetze von Erscheinungen Gottes in der Gestalt eines Engels oder Menschen die Rede ist; denn so wie die Menschen die Sonne nur in Gegenständen, worin ihr Strahl sich bricht, anschauen können, so können sie auch die Gottheit nur in ihrem Bilde, dem Logos, wahrnehmen. Daher nennt Philo den Logos ἄγγελον θεοῦ, de somn. I. §. 41., vgl. de Cherub. §. 1., oder auch ἀρχάγγελον, den Erzengel, quis rer. div. haer. §. 42., de ling. conf. §. 28. (ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ὡς ἀρχάγγελος). In dieser Wirksamkeit unter den Menschen übt er zugleich das Amt eines Vergelters: er ist es, welcher den Freunden der Tugend hilft und ihnen jegliches Heil (σωτηρίαν παντελῆ) ertheilt, auf die Widersacher aber Verderben und Untergang ergießet, de somn. I, 15.

6) Der Logos ist der Lehrer der Menschen und in dieser Hinsicht wird er bei Philo öfters mit der göttlichen Weisheit als Erzeugniß derselben in Zusammenhang gesetzt oder auch mit ihr verwechselt. In der Stelle quod det. pot. etc. §. 31: vergleicht er zuerst die σοφία τοῦ θεοῦ mit dem harten Felsen 5 Mos. XXXII, 13., aus welchem Milch und Honig d. i. himmlische Nahrung, wodurch gottgeliebte Seelen zu allem Guten geführt werden, ausfließt; und fügt dann hinzu: eben diese Himmelsnahrung werde sonst von Moses durch das Manna synonymisch (συνωνυμίᾳ χρώμενος) bezeichnet, welches Manna der göttliche Logos sei. Ebenso vergleicht er de prof. §. 25. den Logos (ῥῆμα θεοῦ) wieder mit dem Manna, nennt ihn eine himmlische Nahrung (οὐράνιος τροφή), das Himmelsbrot (ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), 2 Mos. XVI, 4., und läßt von ihm alle Arten von Zucht und Weisheit (πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι) ausfließen; gleich darauf aber sagt er, daß es die himmlische Weisheit (αἰθέριος σοφία) sei, welche Gott auf edle und die Contemplation liebende Seelen ergieße. Doch findet

Digitized by Google

sich auch eine schärfere Unterscheidung: der Logos wird verglichen mit der allgemeinen Tugend oder der Tugend als Einheit, als ein Ganzes betrachtet (γενικὴ ἀρετή), geht aber als solche aus von der göttlichen Weisheit (ἐκπορεύεται ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας), de leg. alleg. I, 19., wie aus einer Quelle geht er aus ihr, einem Strome ähnlich, hervor und tränkt und benetzet die himmlischen Erzeugnisse tugendliebender Seelen, de somn. II, 37., seine eigenthümlichste Heimath, sein Vaterland (πατρίς) ist das göttliche Wissen (ἐπιστήμη θεοῦ), de prof. §. 14 f. — Oefter wird aber diese Belehrung dem Logos allein zugeschrieben. Der göttliche Logos (λόγος und λόγοι θεοῦ abwechselnd gebraucht) ist es, welcher die Menschen das Beste kennen lehrt und das, was zu jeder Zeit das Nützlichste ist, de somn. I, 12.; er begegnet der Hagar in der Wüste, sie unterweisend was zu thun sei (παραινέσας ἃ χρή), de prof. §. 1. Soll er aber auf diese Weise einwirken auf die Seele, so muß sie zuvor dem Vertrauen auf ihre eigene Einsicht entsagen. So lange sie die himmlischen und intelligiblen Dinge glaubt dem Sinne wahrnehmlich und begreiflich machen (αἰσθητὰ — καταλαμβάνειν) und die himmlischen Regionen betreten zu können, bleibt der Logos fern von ihr: wenn sie aber ihre Schwäche erkennt, wenn sie auf sich selbst verzichtet (ἑαυτὴν ἀπογινώσκουσα) und auf den von außen Hinzukommenden harret (τὸν ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀναμένουσα); dann begegnet ihr hülfreich der Logos, wohnet ihr bei (ἔφεδρος) und leitet sie zur Tugend (ἀσκητής), de somn. I, 19. Wenn nun aber Philo dieselbe Wirkung der Unterweisung und Belehrung des Menschen auch dem πνεῦμα zuschreibt, von welchem die lautere Weisheit (ἀκήρατος ἐπιστήμη), deren jeglicher wahrhafte Weise theilhaftig ist, (de gigant. §. 5.): so schließen sich auch hier, wie im B. der Weish. die drei Ideen des göttlichen Verstandes, der Weisheit und des Geistes eng an einander.

7) Der Logos ist Hoherpriester (ἀρχιερεύς). Als der wahrhafte Hohepriester ist er sündenfrei (ἀμέτοχος καὶ ἀπαράδεκτος παντὸς ἁμαρτήματος), so lange er in der Seele lebt (ἕως μὲν ὁ ἱερώτατος οὗτος λόγος ζῇ ἐν ψυχῇ), ist es unmöglich, daß sie in Sünden verfalle. Daher muß man wünschen (oder bitten, εὔχεσθαι), daß dieser Hoheprieſter in der

Digitized by Google

Seele leben möge, de prof. 20. 21. Die priesterliche Mittlerschaft des Logos aber wird auf folgende Weise beschrieben: Er stehe in der Mitte (μεθόριος) zwischen dem Geschöpfe (τὸ γενόμενον) und dem Schöpfer (τὸν πεποιηκότα); er sei Fürbitter (ἱκέτης), welcher beständig für die Sterblichen Sorge trage (κηραίνων τοῦ θνητοῦ) bei dem Unsterblichen (πρὸς τὸ ἄφθαρτον), und der Geschäftsträger oder Unterhändler (πρεσβευτής) des Herrschers bei seinen Unterthanen. Da er weder unerzeugt (ἀγέννητος) sei, wie Gott, noch auch erzeugt (γεννητός) wie wir, sondern in der Mitte zwischen beiden Aeußersten (μέσος τῶν ἄκρων) sich finde, so könne er beiden Bürgschaft stellen (ὁμηρεύειν) oder zwischen beiden vermitteln; von dem Schöpfer die feste Zusicherung (πίστις) ermitteln, daß er nicht das ganze Geschlecht vertilgen oder verwerfen wolle, bei dem Geschöpfe aber die freudige Hoffnung (εὐελπιστίαν) wecken, daß der gütige Gott seine Anliegen (τὸ ἴδιον ἔργον) niemals übersehen werde, so daß er dem Geschöpfe Friede verkündige (ἐπικηρυκεύεται τὰ εἰρηναῖα) von Gott dem ewigen Friedenbewahrer (εἰρηνοφύλαξ), welcher den Krieg aufzuheben beschlossen habe, quis rer. div. haer. §. 42. Des Sohnes, dieses vollendeten Tugendhaften, müsse man sich nothwendig als eines Anwaldes (παράκλητος) bedienen, um Verzeihung der Sünden (ἁμαρτημάτων ἀμνηστείαν) und der reichlichsten Güter Mittheilung zu erlangen, de vita Mos. III, 14.

§. 92.

Verwandte Hypostasen bei den Targumisten und Kabbalisten.

In den jüdischen Schriften aus dem Zeitalter der Apostel und der nächsten Zeitfolge herrschen Vorstellungen, welche sich nahe an diese Hypostasen der Apokryphen und Philo's anschließen und daher zur Erläuterung benutzt werden können. In den Targums findet man häufig ein Wort Gottes, מֵימְרָא דַיְיָ erwähnt, und zwar meistens da, wo im Hebräischen Gott selbst genannt wird z. B. 1 Mos. XX, 3. statt וַיָּבֹא אֱלֹהִים וַאֲתָא מֵימְרָא דַיְיָ מִן קֳדָם יְיָ׃ Dieses Wort ist demnach eine bloße Umschreibung für die Gottesnamen, welche aus der Scheu entstand, die Gottheit unmittelbar selbst zu nennen, und darf daher wohl nicht als eine Hypostase genommen werden; jedoch

Digitized by Google

zeigt es, wie sehr man zur Zeit Christi und der Apostel an die Bezeichnung Wort Gottes für das göttliche Wesen selbst schon gewöhnt und wie sehr dieselbe in den herrschenden Sprachgebrauch übergegangen war.

Näher an den philonischen Logos schließen sich die Philosopheme der kabbalistischen Schriften Sohar und Jezirah an [26]). Diese gehen von der pantheistischen Ansicht aus, daß Gott im Urbeginn das Eins und Alles oder das allen Raum Erfüllende gewesen sei und nennen ihn deshalb אין סוף, den Unendlichen. Um die Welt zu schaffen, zog sich dieses Allwesen in sich selbst zurück und bildete so um sich her einen leeren Raum, in welchen es einen Strahl aus sich selbst fallen ließ, aus dem der Erstgeborne Gottes wurde, welcher durch jene Ausstrahlung unzertrennlich mit Gott verbunden bleibt. Ihn bezeichnen sie durch die Namen: der erste Adam (אָדָם קַדְמוֹן), das Licht aus dem Lichte, der Geist der alle Lebensgeister in sich faßt, das erste unter den Geschöpfen und der Schöpfer der gesammten übrigen Welt. Zuerst gehen von ihm aus die zehn Sephiroth [27]), Zahlen, Genealogieen, dann vier verschiedene Arten von Welten von verschiedenem Grade der Vollkommenheit, von welchen die Sonnenwelt mit ihren Geschöpfen die niedrigste ist. Diese Welten haben aber keine körperliche, sondern nur eine geistige Realität, sie sind idealistisch zu fassen als Bilder, welche der göttliche Strahl durch Brechungen und Abstrahlungen bildet und die nichts für sich selbst sind. Zur Erläuterung christlicher Vorstellungen sind besonders die zehn Sephiroth benutzt worden und über sie muß daher noch Einiges erinnert werden. Ihre Zahl ist gleich der Zahl der Attribute, welche im A. T. der Gottheit entweder beigelegt oder doch von den Kabbalisten auf sie bezogen werden, z. B. חָכְמָה, בִּינָה, חֶסֶד, גְּבוּרָה, Um nun die Vereinigung dieser Attribute in der göttlichen Ein-

26) Vgl. Horn, über biblische Gnosis. Hannover 1805. S. 404—428.

27) Die Zahl von zehn Sephiroth wählten sie, weil in ihr die beiden heiligen Zahlen drei und sieben enthalten sind. Schon Weish. VII, 22. 23. wird auf die Vereinigung dieser beiden Zahlen ein Werth gelegt, indem dort dreimal sieben Attribute der göttlichen Weisheit zusammengestellt werden. — Ueber die Sephiroth vergl. vor allen andern *Camp. Vitringa*, Diss. de Sephiroth Kabbalistarum in seinen Observatt. ss. Tom. I. L. I. c. 2. p. 125 sqq. und Eichhorn, über die Personificationen der Eigenschaften Gottes unter den spätern Juden — in s. allgem. Biblioth. Bd. III. S. 191 ff.

Digitized by Google

heit deutlich zu machen, stellten sie dieselben in Zeichnungen oder Tabellen dar, in welchen ihr Zusammenhang durch Linien und Kreise anschaulich gemacht, sie selbst aber nach dem Verhältniß der Glieder des menschlichen Körpers geordnet wurden [28]). Um hierbei aber zugleich ihre Beziehung auf das Eine göttliche Wesen zu zeigen, setzten sie unter jede Sephira einen alttestamentlichen Gottesnamen, z. B. unter חָכְמָה den Namen יָהּ, unter בִּינָה den Namen יְהוָה u. s. w. Diese Sephiroth, welche man mit den Aeonen der Gnostiker vergleichen kann, werden aber zugleich hypostatisch gedacht als Erzeuger einer Weltenreihe oder mehrerer Welten, welche stufenweise auf einander folgen, und zwar sind sie nicht bloß in Beziehung auf das göttliche Urwesen als Hypostasen seiner Eigenschaften zu fassen, sondern auch in besonders unmittelbarer Beziehung auf den Adam Kadmon. Aus diesem gehen sie unmittelbar hervor, in ihm sind sie zunächst vereinigt und erst durch ihn, welcher ein bloßer Abglanz (eine Ausstrahlung) des göttlichen Urwesens ist, auch in diesem letzteren selbst. Da dieser Erstgeborne aber unter dem Bilde eines Menschen (als Urmensch) gedacht wurde, so wählte man die menschliche Gestalt, um nach ihr die Sephiroth anzuordnen. Das Urbild der Menschheit vereinigt also in der Kabbala auf eine ähnliche Weise den Inbegriff der göttlichen Attribute, wie der philonische Logos. Man theilte die Sephiroth ab in die drei oberen: Krone, Weisheit, und Verstand; und in die sieben unteren: Größe, Macht, Pracht, Sieg, Ehre, Grund und Reich. Jene fand man in den dreifachen Beziehungen, welche der Gottesname יְהוָה ausdrücken sollte (der war, ist und sein wird), diese aber in Jes. XI, 2. 3., wo man sieben Geister Jehova's unterschied und ihre Bezeichnungen in den kabbalistischen Baum aufnahm.

Beziehungen auf diese kabbalistischen Philosopheme enthält die Offenb. des N. T. in dem Gruße von dem, welcher war und ist und sein wird, und seinen sieben Geistern, Kap. I, 4., so wie auch Kap. V, 12. in der Uebertragung der sieben göttlichen Herrlichkeiten auf das Gotteslamm oder den göttlichen Logos. Auch schon in der alexandrinischen Uebersetzung scheint Hab. III, 5. eine Spur von der Einwirkung der hellenistischen

[28]) Vgl. die Tafel bei de Wette, bibl. Theol. §. 263. desgl. Vitringa l. l. S. 136. und die Abbildung S. 143.

Digitized by Google

Speculationen über den Logos zu verrathen, indem die LXX. den λόγος (דָּבָר) vor dem erscheinenden Gotte einhergehen lassen, während nach dem Urtext die Pest oder das Verderben (דֶּבֶר) vor ihm herschreitet.

§. 93.

Quellen dieser Vorstellungen.

Die Auffassung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt als Hypostase oder Concretum, welche sich unter den Juden so allgemein verbreitete, floß zum Theil aus einigen schon im Hebraismus, besonders in dem salomonischen Spruchbuche gegebenen Andeutungen. Aber sie kann daraus allein nicht erklärt werden, denn zu den Philosophemen von einem hypostatischen Worte Gottes und einem Urbilde der Menschheit in Gott, von einer Idealwelt, aus welcher die Sinnenwelt fließt, konnten die Denkmäler des Hebraismus auch nicht die entfernteste Veranlassung geben. Diese Vorstellungen verrathen einen ausländischen Ursprung, der sich in den Philosophemen, welche vor allen andern auf die spätern Juden einwirkten, oder in den Dogmen der persischen Religion und den Lehrsätzen der platonischen Philosophie zu erkennen giebt. Schon §. 75. ist bemerkt worden, daß auch die persische Religion ein schaffendes Wort des Ormuzd, Honover genannt, durch welches Alles hervorgebracht werde, unterscheide und als eine Hypostase behandle. Honover war früher, als alle von Ormuzd geschaffenen Wesen (Izeschne Kap. XIX. bei Kleuker Bd. I. S. 107.); Honover wurde von Ormuzd gesprochen und alle reinen Wesen, die sind und gewesen sind und sein werden, sind dadurch gemacht und in Ormuzd Welt gekommen (das. S. 108.); durch dasselbe ist die Macht des Bösen, Ahriman, bekämpft worden, so daß Ormuzd die Schöpfung fortsetzen und vollenden konnte (das. S. 109. Vendidad-Sade XIX. b. Kleuker Bd. II. S. 375.); Honover ist das allgemeine Reinigungsmittel, alles Entweihete wird durch dasselbe wieder geheiligt (Vendidad-Sade XI. b. Kleuker Bd. II. S. 356.); Honover ist Eins mit der Seele des Ormuzd (die Intelligenz des Ormuzd.) Vendidad-Sade XIX. b. Kleuker II. S. 377.); durch Honover wird zuletzt der völlige Triumpf des Ormuzd über Ahriman

Digitized by Google

herbeigeführt (Bun-dehesch I. b. Kleuker Bd. III. S. 59.). Die Hypostase ist jedoch hier noch nicht vollständig ausgebildet, Honover erscheint mehr als der wirksame Wille des Ormuzd (die reine Begierde, nach Anquetil), weniger als eine von ihm unterschiedene Substanz; Ormuzd, wiefern er in Güte schaffend und wirksam ist, wird zu Honover, Ormuzdwort. Zend-avesta kennt ferner einen Urmenschen, Kajomorts, welcher aus der Seele des Urstieres hervorgeht (Bun-dehesch IV. b. Kleuker III. S. 66., vgl. die Anrufung desselben Vispered XXV. b. Kleuker I. S. 167. u. 104. Izeschne XIV.). Aber dieses Prototyp der Menschheit erscheint dort immer verschieden von Honover und wird nicht, wie bei Philo und den Kabbalisten, identificirt mit der göttlichen Weltidee oder dem Erstgebornen der Schöpfung.

Aus der platonischen Philosophie hat besonders die Ideenlehre auf die Bildung der Vorstellungen des Judaismus eingewirkt. Auch Plato unterscheidet, wie Philo, die Idealwelt von der realen Welt. Jene umfaßt den Inbegriff der Urbilder über Dinge, wie sie im göttlichen Verstande vereinigt sind; nur diesen Ideen kommt ein wahrhaftes Sein zu und zu ihnen sich zu erheben, ist der letzte und höchste Zweck der Philosophi alle Dinge sind nur, in wiefern sie der göttlichen Idee und in ihr Eins mit Gott sind, und nach diesen Ideen hat Gott die wirklichen Gegenstände gebildet [29]). Von dem göttlichen Verstande (λόγος) reden aber die Platoniker gleichfalls wie von einer Hypostase; er ist es, welcher die Welt angeordnet hat (ὃς ἔταξε τὸν κόσμον) [30]).

[29]) Die Hauptstellen sind de Republ. VI. p. 507. B. 511. A., Timaeus p. 51 E. 52 A., vgl. damit die Urtheile über die platonische Ideenlehre bei Euseb., praep. ev. XV, 13. und eine Zusammenstellung derselben mit der philonischen das. XI, 23. 24.

[30]) Epinomis p. 986. vgl. Euseb., praep. ev. XI, 16. Eine Vergleichung der platonischen Lehre mit dem philonischen Logos das. XI, 15.

Digitized by Google

Zweite Abtheilung.

Die Lehre von den vernünftigen Geschöpfen und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen.

Erster Abschnitt.

Die mit Vernunft begabten Himmelsbewohner.

§. 94.

Allgemeine Vorerinnerungen.

Schon der Hebraismus hatte vernünftige Himmelsbewohner (מַלְאָכִים, בְּנֵי אֱלֹהִים) gekannt, welche über den Menschen erhaben sind, aber von Gott abhängig und ihm dienstbar gedacht werden müssen. Diese Wesen ließ er meistentheils da wirksam sein, wo die Gottheit ihren Willen den Menschen offenbart; sie gelten als Träger der göttlichen Befehle an die Menschen, als Werkzeuge oder Vermittler der göttlichen Offenbarungen und zugleich als Vollstrecker der göttlichen Beschlüsse. Indessen wurde kein großes religiöses Gewicht auf dieses Dogma gelegt; jene Boten oder Engel Gottes erschienen in einer so unbestimmten Haltung, in der Behandlung ihrer Erscheinungen ließ sich so viel freie Abwechselung wahrnehmen, daß man voraussetzen muß, sie haben mehr einer bewußten Symbolik, als der Ueberzeugung und dem Glauben angehört. Sie erscheinen auch im Hebraismus immer als reine selige Naturen, obwohl sie im göttlichen Auftrage auch Strafgerichte vollziehen, von bösen Geistern fanden sich keine oder unsichere Spuren. Im Judenthume hingegen zeigen sich in dieser Lehre drei wesentliche Veränderungen:

1) Diese höhern Geisterwesen werden bestimmter gefaßt, in Classen und Rangordnungen unterschieden, ihre Tracht und Gestalt wird genauer beschrieben und sie erhalten ihre Eigennamen und eigenthümlichen Geschäfte.

2) Sie erscheinen mehr als die Werkzeuge in der göttlichen Weltregierung, als daß man sie, wie im Hebraismus, als Träger der göttlichen Offenbarung sich dächte.

3) Es bildet sich die Vorstellung aus von bösen Engeln

Digitized by Google

(δαιμόνια), an deren Spitze ein eigenes Oberhaupt, der Satan, (שָׂטָן, Widersacher) steht. Hiernach muß die Darstellung dieser Lehre nothwendig in zwei Abschnitte zerfallen.

Erstes Hauptstück.

Angelologie.

§. 95.

Vorstellungen der jüngern Bücher des A. T. und der palästinensischen Apokryphen.

Neben dem alten Namen מַלְאָכִים fand sich schon im Hebraismus Ps. LXXXIX, 6. קְדֹשִׁים als Bezeichnung der Engel. Im Judenthume nun, wo man eines Namens bedurfte, durch den die guten Engel genau von den bösen unterschieden werden, ist der Name Heilige in herrschendem Gebrauche, Zach. XIV, 5., Dan. VIII, 13., chald. קַדִּישִׁין, Dan. IV, 10. 14. 20., οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Tob. VIII, 15., οἱ ἅγιοι ἄγγελοι, Kap. XI, 14., οἱ ἅγιοι, Sir. XLV, 2. Auch der alte Name Gottessohn, בְּנֵי־אֱלֹהִים kommt noch vor Dan. III, 25. Bloß im B. Daniel findet sich der Name עִיר [31]) Kap. IV, 10. 14. 20., bei den LXX. durch ἄγγελος, bei Symmachus und Aquilas durch ἐγρήγορος übersetzt. Letzteres ist auch später bei den Christen [32]) die allgemeine Bezeichnung der Engel, in den Pseudepigraphen des A. T. aber wird den bösen Engeln, welche die Nachkommen Seth's verführten, dieser Name beigelegt [33]). — Bloß das Judenthum kennt Eigennamen der Engel, welche sämmtlich bedeutungsvoll erscheinen. Insbesondere kommen folgende vor: 1) Gabriel

[31]) Abzuleiten vom Stamme עוּר erwachen. Die Engel sollten hierdurch als Schutzwächter über die Seelen bezeichnet werden, wie die sieben Amschaspands in der persischen Religion. Vgl. Zend-Avesta nach Kleuker II. S. 194. 257.

[32]) Vgl. Clem. Alex., Paedag. II, 9. p. 185. ed. Sylb., über Ephraem Syrus s. Michaelis zu Castelli lexic. syr. p. 649.

[33]) So im Buche Henoch b. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. I. p. 179 sqq., wo dieser Roman am ausführlichsten erzählt ist, und im Testamente des Ruben, das. I. p. 529. sq.

Digitized by Google

(גַּבְרִיאֵל, Mann Gottes), Deuter himmlischer Gesichte und Offenbarungen bei Dan. VIII, 16. IX, 21. 2) Michael (מִיכָאֵל, wer ist wie Gott), Vorsteher und Beschirmer des jüdischen Volkes, Dan. X, 13. 21. XII, 1. 3) Raphael (רָפָאֵל, gelind, gütig ist Gott) der schützende Engel des Tobias, Tob. III, 17. IX, 5. XII, 15.

Die Gesammtheit oder der Verein der Engel wird, wie im Hebraismus, gedacht als der himmlische Rath Jehova's. Wenn Jehova auf seinem Throne sitzt, so stehen die Engel um ihn her, er pflegt Rath mit ihnen, bedient sich ihrer bei seinen Gerichtssprüchen und trägt ihnen die Vollstreckung der gefaßten Sentenz auf, Hiob I, 6 ff. II, 1 ff. 2 Chron. XVIII, 18 ff. Dan. VII, 9. 10. In dieser himmlischen Rathsversammlung werden sieben Engel als Vorsitzer ausgezeichnet, sie heißen die ersten Fürsten, הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים, Dan. X, 13., sie haben das Recht des unmittelbaren Zutritts zu dem Himmelskönige (*εἰς-πορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου*) und das Geschäft die Gebete der Frommen vor Gott zu bringen (*προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων*), Tob. XII, 12. 15. vgl. Offenb. VIII, 2.; wahrscheinlich hat man an sie auch bei den sieben wachenden Augen Gottes, Zach. III, 9. IV, 10. (vgl. 2 Chron. XVI, 9.) zu denken. Diese sieben Engelfürsten sind analog den sieben Amschaspands der medisch-persischen Religion, welche dort den Thron des Lichtkönigs umgeben und denen in der persischen Staatsverfassung, welche ein Abbild dieser himmlischen Hofhaltung des Ormuzd sein sollte, die sieben vertrautesten Räthe des Königs entsprechen, die allein das Recht hatten, zu jeder Zeit vor dem Könige zu erscheinen, Esth. I, 10. 14., Herodot III, 84.

Die Erscheinungen der Engel erfolgen nicht auf eigenen Antrieb, sondern wenn sie Aufträge und Befehl dazu von Gott erhalten haben, Tob. XII, 18. Sie erscheinen zwar in menschlicher Gestalt, aber Alles an ihnen wird zum Wunderbaren gesteigert, Dan. VIII, 15. 16. Der Engel des Daniel hat einen Leib wie von Chrysolith, ein Angesicht wie der Blitz, Augen wie Feuerfackeln, Arme und Füße wie von geglättetem Erz, Kap. X, 5. 6. und Daniel verliert die Besinnung über die ungeheure Erscheinung, Kap. X, 8. 9.; 1 Chron. XXI, 16. 30. vgl. 2 Sam. XXIV, 16. steht der Pestengel zwischen

Digitized by Google

Himmel und Erde und hält ein bloßes Schwert in seiner ausgereckten Hand. Gewöhnlich sind sie in feine Leinwand (Byssus, die Tracht der Priester) gekleidet, Dan. X, 5. XII, 5. 6.; von Flügeln der Engel ist nicht ausdrücklich die Rede, doch heißt es vom Engel des Daniel IX, 21., er sei herbeigeflogen (מָעַף) vgl. Jes. VI, 2. 6. Aber wenn sie auch die Gestalt eines menschlichen Körpers an sich tragen, so haben sie doch keinen wirklichen Körper, sondern nur eine Scheingestalt, sie essen und trinken nicht und es ist eine bloße Erscheinung (ὅρασις), welche man in ihnen wahrnimmt, Tob. XII, 19. Die Geschäfte, welche den Engeln aufgetragen werden, sind verschieden. Der Raphael im Tobias hat ein dreifaches Geschäft, er soll den alten Tobias heilen, die Ehe zwischen dem jungen Tobias und der Sarah bewerkstelligen und Asmodi, den bösen Geist, bannen und fesseln, Kap. III, 17. Sonst werden ihnen folgende Geschäfte beigelegt:

1) Schutz und Rettung der Frommen, aber noch eben so allgemein, wie im Hebraismus, Bar. VI, 7. Tob. V, 21. Die Lehre von eigenen Schutzengeln, welchen die bestimmte Sorge für den Einzelnen übertragen wäre, ist dem Judaismus noch fremd, wohl aber gibt es Schutzengel, welche den einzelnen Ländern vorgesetzt sind. So ist Michael Schutzpatron der Juden, Dan. X, 13. 21. XII, 1., auch Persien und Griechenland hat seinen eigenen Engel als Schutzpatron, Kap. X, 20. Diese Vorstellung findet sich schon bei den LXX., welche 5 Mos. XXXII, 8. übersetzen ἔστησεν (θεὸς) ὅρια ἐθνων κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, (לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) er bestimmte die Gränzen der Völker nach der Anzahl der Engel Gottes. Die Erscheinungen wunderbar rettender Engel sind selten, aber wo sie vorkommen, ziemlich abenteuerlich. Der Engel, welcher die drei Gefährten des Daniel rettet, löschet das Feuer im Glutofen aus, Gesang der drei M., V. 25.; Daniel hat dieselbe Erscheinung, Kap. III, 25., aber nicht den wunderbaren Zusatz; ein anderer Engel faßt den Propheten Habakuk bei den Haaren und versetzt ihn durch die Lüfte nach Babel, um dem gefangenen Daniel Speise zu bringen, Bel und Drachen V. 34. 36.

2) Die Engel sind Richter der Menschen, Zach. III, 1. 3. und bilden unter dem Vorsitze Gottes das himmlische Gericht,

Digitized by Google

Dan. VII, 9. 10. IV, 14. Hiermit hängt es zusammen, wenn ihnen ein Antheil an der Gesetzgebung auf Sinai zugeschrieben wird. Die älteste Spur davon findet sich bei den LXX., welche 5 Mos. XXXIII, 2. Gott zur Gesetzgebung auf Sinai erscheinen lassen ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ (אַשְׁדָּת wahrscheinlich auszusprechen אַשְׁדּוֹת, Starke). Von dieser Vorstellung, auf welche im N. T. öfters hingewiesen wird, (vgl. Apg. VII, 53. Gal. III, 19. Hebr. II, 2.) finden sich in den talmudischen Schriften viele Spuren. Vgl. Wetstein und Schöttgen zu Gal. III, 19.

3) Die Engel sind aber auch die Vollstrecker der Urtheile des göttlichen Gerichts und vollziehen insbesondere die Strafgerichte; so über Sanherib, 2 Chron. XXXII, 21. Sir. XLVIII, 21. 1 Macc. VII, 41., über die verläumderischen Aeltesten, Susanna 55. 59. So auch die πνεύματα ἃ εἰς ἐκδίκησιν ἔκτισται, Sir. XXXIX, 28. vgl. Testam. Levi b. Fabricius l. l. I. 547.

4) Die Engel deuten die himmlischen Gesichte und Offenbarungen den Propheten. So der Engel des Zacharias I, 9 f. 19 f. II, 3. 4. V, 5. 10. 11. VI, 4. 5. und der Engel Gabriel dem Daniel VIII, 16. IX, 21. 22.

Ungewiß ist es, ob einem Engel auch das Geschäft zugewiesen wird, auf den Messias vorzubereiten. Mal. III, 1. heißt es zwar, daß Gott seinen Engel vor dem Messias einhersende, da aber Kap. III, 23. (IV, 5.) dafür gesorgt wird, daß Gott Elias, den Thisbiten, vor dem Messias hersenden wolle, so scheint מַלְאָךְ Kap. III, 1. in der allgemeinen Bedeutung, Abgesandter, Gesandter, Bote Gottes genommen werden zu müssen.

§. 96.

Vorstellungen des Josephus und der jüdischen Secten.

Josephus redet von Engeln in seiner Archäologie nur da, wo ihn die in den Quellen seiner jüdischen Geschichte vorkommenden Angelophanieen nöthigten, dieselben zu berühren. Indessen behandelt er diese Engelserscheinungen so frei und willkürlich, als lege er ihnen keine historische Bedeutung bei. Wenn z. B. 1 Mos. XXII, 11. der Engel Jehova's die

Digitized by Google

Aufopferung des Isaak verhindert, so läßt sie Josephus I, 14, 4. durch Gott selbst verhindert werden, ohne des Engels zu erwähnen. In Jakobs Traume läßt er nur ὄψεις σεμνότερον ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν ἔχουσαι an der Leiter auf- und absteigen, während die Urkunde der Engel Gottes erwähnt I, 19, 1.; ebendas. I, 19, 9. übergeht er die 1 Mos. XXXI, 11. erwähnte Engelerscheinung; ebenso läßt er II, 12, 1. den nach 2 Mos. III, 2. aus dem Dornbusche redenden Engel weg und erwähnt bloß, daß eine Stimme aus demselben hervorgegangen sei; wo Richt. II, 1 ff. eine Engelerscheinung, da ist bei ihm V, 2, 7. bloß ein Orakel (τὸ θεῖον ἀναιρεῖ so. φωνήν). Nach 1 Kön. XIX, 5. 7. ist es ein Engel, welcher den Elia auf wunderbare Weise nährt und zur Reise für vierzig Tage stärkt; Josephus erzählt VIII, 13, 7. den Vorfall ganz als eine natürliche Begebenheit; Elias sei eingeschlafen und da ihn irgend Jemand geweckt habe (διεγείραντος αὐτόν τινος), habe er Speise vorgefunden, welche ihn zur weiteren Reise nach dem Sinai gestärkt habe; statt der Engelerscheinung 2 Kön. I, 3 ff. setzt er IX, 2, 1. wieder eine Theophanie (φανεὶς δὲ ὁ τῶν Ἑβραίων θεὸς Ἠλίᾳ τῷ προφήτῃ προσέταξεν αὐτῷ). Wenn in den Apokryphen die Gefährten des Daniel durch einen Engel gerettet werden, so setzt Josephus bloß θείᾳ σώζονται προνοίᾳ — οὐ γὰρ ἥψατο τὸ πῦρ αὐτῶν, X, 10, 5. Dagegen gibt er da, wo die Urkunde eine Theophanie hat, wenn es ihm paßlicher dünkt, eine Angelophanie, so in dem Kampfe Gottes mit Jakob, 1 Mos. XXXII, 24—32., wo nach I, 20, 2. ein Gespenst (φάντασμα) mit Jakob kämpft und ihn besiegt; ja er geht hier so weit, daß er auch den Namen Ἰσράηλος, welchen die Urkunde richtig von einem Gottesstreiter erklärte, seiner Umänderung der Erzählung gemäß deutet als τὸν ἀντιστάντα ἀγγέλῳ θείῳ. Ueberhaupt nennt er gern nach griechisch-römischer Weise die Engel φαντάσματα, spectra. So I, 20, 1. V. 6, 2. von Gideon φαντάσματος αὐτῷ παραστάντος, V, 8, 2. von dem Weibe des Manoach φάντασμα ἐπιφαίνεται τῇ γυναικί, wo er sogleich durch ἄγγελος τοῦ θεοῦ erklärt. Die erscheinenden Engel selbst beschreibt er als schlanke schöne Jünglinge; V, 8, 2. vergleicht er den Engel, welcher dem Weibe des Manoach erschien, νεανίᾳ καλῷ καὶ μεγάλῳ, und das Weib bemerkt V,

Digitized by Google

8, 3. τοῦ νεανίσκου τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος — das ist fast, als ob man eine homerische Theophanie läse! Aber die Engel sind ihm auch wirkliche φαντάσματα, bloße Erscheinungen, welche keinen wirklichen Körper haben. So bemerkt er I, 11, 2. [34]) grade wie der Verfasser des Tobias von seinem Raphael, die drei Engel des Abrahams hätten zwar zu essen geschienen, aber nicht wirklich gegessen, wovon wieder die Urkunde nichts weiß. Die בְּנֵי הָאֱלֹהִים 1 Mos. VI, 2. erklärt er, wie Philo, von Engeln und findet daher hier eine Vermischung der Engel mit den Menschen, (πολλοὶ γὰρ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ γυναιξὶ συμμιγέντες) I, 3, 1. Endlich erscheinen ihm die Engel κατὰ βούλησιν τοῦ θεοῦ wirksam V, 8, 2. grade wie im Tobias. Nur in wenigen Angelophanien schließt er sich genauer an die Urkunde an, so bei dem Engel des Bileam IV, 6, 3., vgl. 4 Mos. XXII, 22—35. und bei dem Pestengel, welchen er grade wie im Buche der Chronik schildert φερόμενον διὰ τὸν ἀέρα ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ μάχαιραν ἐσπασμένον VII, 13, 3.

Die Sadducäer nahmen nach Apg. XXIII, 8. οὔτε ἄγγελον οὔτε πνεῦμα an. Josephus sagt zwar nicht ausdrücklich, daß sie die Engel verworfen hätten, aber er ist auch nicht dagegen und ihr Verwerfen aller mythologischen Vorstellungen macht dies sehr wahrscheinlich. Von den Essäern bemerkt Josephus de bello iud. II, 8, 7., daß sie viel auf die Namen der Engel gehalten hätten.

§. 97.

Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.

Im Buche der Weish. finden sich so wenige Spuren der Engellehre, daß sich über die Vorstellungen ihres Verfassers kein sicheres Urtheil fällen läßt. Kap. XVI, 20. nennt er das Manna Nahrung der Engel, τροφὴ ἀγγέλων, um es als eine Himmelsnahrung zu bezeichnen; Kap. XVII, 4. 15. läßt er die Aegyptier durch φάσματα oder φαντάσματα erschreckt werden, wobei er, wenn wir den Sprachgebrauch des Josephus berücksichtigen, an Engelerscheinungen könnte gedacht haben. —

34) Vgl. Philo, de Abrah. §. 23. τεράστιον .... μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν.

Digitized by Google

Im 2. und 3. B. der Maccab. wird dagegen von den Engeln nur als von Schutzpatronen der Juden geredet. Gleichwie weiland unter Hiskia das assyrische Heer des Sanherib durch einen Engel geschlagen wurde, so erscheinen auch jetzt wiederum Engel, welche die syrischen Heere vor den Juden in die Flucht schlagen. Daß diese Dichtungen aus der Erzählung von der Niederlage des Sanherib flossen, wird aus der öfteren Anspielung auf dieselbe wahrscheinlich, vgl. 2 Macc. VIII, 19. XV, 22. 3 Macc. VI, 5. Ein solcher Engel heißt dann ein guter Engel, ἀγαθὸς ἄγγελος, 2 Macc. XI, 6. XV, 23., oder ein σύμμαχος ἀπ' οὐρανοῦ, Kap. XI, 10. Die Engel zeigten sich dann aber auch in kriegerischer Gestalt als Reiter auf Kriegsrossen, als schöne Jünglinge (νεανίαι) in goldener Waffenrüstung (πανοπλίᾳ χρυσῇ), seltener in weißem Priestergewande (λευκῇ ἐσθῆτι). Zuerst gehört hierher eine Angelophanie, durch welche der syrische Feldherr Heliodorus gehindert wird ins Heiligthum zu dringen, indem zwei Engel ihn durchgeißeln, hernach aber den Betäubten wieder ins Leben zurückrufen, 2 Macc. III, 24—26. vgl. 33. 34. und V, 18.; sodann Reiter, welche den Judas in Schutz nehmen und den Sieg über den Feldherrn Timotheus herbeiführen, Kap. X, 29. 30.; ferner eine Erscheinung, welche den Sieg über den Lysias vermittelt, Kap. XI, 8. 10.; endlich eine Angelophanie in der Rennbahn zu Alexandrien, durch welche die darin eingeschlossenen Juden gerettet werden, als sie grade den Elephanten Preis gegeben werden sollen, 3 Macc. VI, 18. Hier ist die Furcht und Schrecken erregende Erscheinung nur den Feinden, aber nicht den Juden sichtbar. Aber auch sonst erblickt der Aberglaube der Geschichtschreiber am Himmel kämpfende Schaaren, feurige Schwerter und Rosse, in welchen er bedeutsame Vorzeichen und Prodigien wahrnimmt, vgl. 2 Macc. V, 2—4.

§. 98.

Philonische Angelologie.

Philo entwickelt seine Vorstellungen von den Engeln am ausführlichsten in seiner allegorischen Erklärung der Abschnitte 1 Mos. VI, 1—4. de gigantibus und 1 Mos. XVIII, 12 ff. de somniis I, §. 22. 23. Er betrachtet die Luft als

Digitized by Google

den Wohnsitz unkörperlicher Geister, *ψυχῶν ἀσωμάτων θίασος* · de plantat. §. 4. *ἔστι δὲ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορός* · de conf. ling. §. 34. *ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος* · de somn. I, 22. So wie Gott nämlich die Erde und das Wasser und das Feuer (*πυρίγονα*) mit lebenden Wesen angefüllt habe, so müsse dasselbe auch bei der Luft um so mehr der Fall sein, da sie das Alles Beseelende sei. Man dürfe dagegen nicht einwenden, daß diese Geister der Luft dem Sinne nicht wahrnehmbar (*αἰσθήσει μὴ καταλαμβανόμεναι*) seien, denn auch die menschliche Seele sei unsichtbar. Diese Luftbürger sind unvergänglich (*ἄφθαρτοι*), unsterblich (*ἀθάνατοι*), den Sternen an Anzahl gleich (*ἰσάριθμοι ἄστροις*). Indessen müsse man eine zweifache Gattung derselben unterscheiden: einige nämlich, welche der Erde zunächst seien, (*προσγειότατοι*), würden von den Körpern angezogen und lassen sich in dieselben herab; nach Ablauf einer bestimmten Zeit verlassen die reineren unter ihnen den Körper gänzlich als ein Gefängniß und eine Fessel für die Seele, die minder reinen aber kehren mehrmals in denselben zurück. Davon nun sei eine andere Classe zu unterscheiden, welche er die reinsten und besten (*καθαρώτατοι καὶ ἄριστοι*), die göttlicher Gesinnung theilhaftigen (*ἀμέτοχοι κακίας*) nennt, frei von der Sehnsucht nach den irdischen und körperlichen Dingen; diese sind Unterherrscher (*ὕπαρχοι*) des allgemeinen Anführers, gleichsam seine Augen und Ohren; der göttliche Weltschöpfer gebraucht sie als Diener (*ὑπηρέται, διάκονοι*) bei Verwaltung der sterblichen Dinge; sie werden von den übrigen Philosophen Dämonen (*δαίμονες*) oder Helden (*ἥρωες*), von Moses passender Boten (*ἄγγελοι*) genannt, weil sie die Befehle des Vaters den Kindern, die Bedürfnisse der Kinder dem Vater überbringen. Nicht als ob Gott einer solchen Benachrichtigung bedürfe und nicht bereits Alles im Voraus wisse, sondern weil die sterblichen Naturen solche Vermittler und Schiedsmänner (*μεσῖται καὶ διαιτηταί*) nöthig haben, da sie sich dem furchtbaren Allherrscher nicht unmittelbar zu nahen getrauen. Die Wesen dieser Classe bezeichnet er auch als göttliche Intelligenzen (*οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι*), welche in der Seele des Menschen wirksam sind und sie bald über das Sterbliche erheben, bald aber sich mit ihr wieder zu dem Sinnlichen herablassen, um sie auch im

Digitized by Google

Strome der Sinnenlust zu leiten. Nur in den Seelen, welche sich vollkommen gereinigt haben, wirken nicht solche Mittelgeister, sondern Gott selbst und unmittelbar. Die guten Engel sind wegen ihres so ganz herrlichen Dienstes als Geschäftsträger (*πρεσβευταί*) zwischen Gott und den Menschen heilig und unverletzlich (*ἱεροί, ἄσυλοι*). Die göttlichen Intelligenzen, welche der Haufe Engel nennt, sind es, die den Menschen auf dem Wege der Tugend geleiten und ihm Belehrungen ertheilen, auf welche er sorgfältig zu achten hat, **de somn. I, 22. de gigant. §. 3 seqq. de plantat. §. 4. de confus. lingg. §. 35. de migr. Abr. §. 31.** Diesen dienenden Geistern überträgt Gott die Geschäfte, welche seiner selbst unwürdig sind. Dahin gehört die Schöpfung des Menschen als einer aus Guten und Bösen gemischten Natur (vgl. §. 84.). Dann auch die Vollziehung der Strafen an den Bösen, **de confus. ling. §. 36.**, denn Gott als dem ersten Gesetzgeber geziemt nicht das Strafen, er straft daher durch die Vermittelung Anderer; ihm selbst, dem Gütigen und Freigebigen, geziemt nur Gnaden und Gaben und Wohlthaten aller Art auszutheilen; die Strafen erfolgen zwar nicht ohne seinen Befehl, da er König ist, aber durch Andere, welche dazu passend sind, **de prof. §. 13.** — Unter den בְּנֵי הָאֱלֹהִים 1 Mos. VI, 2. versteht auch Philo, wie Josephus, Engel und nimmt also eine Vermischung derselben mit den menschlichen Naturen an, die er jedoch nach seiner Art uneigentlich wollte verstanden wissen, **de gigant. §. 4.**

Die philonische Engellehre läßt sich nach dem Vorhergehenden unter folgenden Bestimmungen zusammenfassen: 1) die Engel tragen die Namen *ἄγγελοι, λόγοι θεοῦ*, bei den Griechen *ἥρωες, δαίμονες*, und sind die Bewohner der Luftregion. 2) Es sind zwei Classen zu unterscheiden: a) diejenigen, welche mit irdischen Körpern sich vereinigen d. i. die Seelen der Menschen, b) diejenigen, welche niemals einen Körper annehmen, die eigentlichen Engel. 3) Die wirklichen Engel sind unkörperliche vom Bösen freie und höchst selige Wesen. 4) Sie stehen unter der Herrschaft Gottes, sind ihm dienstbar und unterthan und er bedient sich ihrer zu bestimmten Geschäften. 5) Sie sind thätig a) bei der Schöpfung des Menschen, b) bei Vollstreckung der Strafgerichte, c) als Vermittler zwischen Gott

Digitized by Google

und den Menschen, d) in Unterstützung des Menschen zum Guten und in Unterweisung desselben in der Wahrheit. 6) Philo nimmt eine Art von Vermischung der Engel mit den Menschen an, die er aber allegorisch von einer geistigen Einwirkung erklärt.

Zweites Hauptstück.

Dämonologie.

§. 99.

Der Satan in den nacherilischen Büchern des A. T.

Die Vorstellung von einem bösen Geiste, שָׂטָן, Widersacher genannt, findet sich in folgenden drei Stellen der nacherilischen Bücher des A. T.: 1) 1 Chron. XXI, 1. reizt er den David zu einer bösen Handlung, einer Zählung des Volkes, welche 2 Sam. XXIV, 1. Gott zugeschrieben wurde. 2) Im Prologe des Buches Hiob sucht Satan die Treue des Hiob dem Jehova verdächtig zu machen und bewegt ihn dadurch, zu gestatten, daß er harte Prüfungen über den Hiob verhänge, Kap. I, 6—12. II, 1—7. 3) Zach. III, 1. 2. tritt der Satan als falscher Ankläger wider den Hohenpriester Josua auf und wird deshalb von Jehova verflucht. Man kann damit allenfalls noch 2 Chron. XVIII, 20—22. vergleichen, wo ein Lügengeist (רוּחַ שֶׁקֶר) erwähnt wird, welcher den Propheten lügenhafte Weissagungen eingibt. Es liegt hier die Vergleichung des Satan mit dem Ahriman der Perser nahe und sie ist häufig gemacht worden. Indessen darf man dabei einen wesentlichen Unterschied nicht übersehen. Der Ahriman des Zend-Avesta, auch wenn er nicht als ein böses Princip vom Anbeginn zu fassen wäre, hat doch eine von dem guten Princip, völlig unabhängige Existenz, indem er dem Ormuzd noch nicht unterthan ist, sondern dies erst nach der Periode eines langen Kampfes wird, welche noch nicht abgelaufen ist. Der Satan des A. T. dagegen erscheint durchgängig als ein dem Jehova untergebenes Wesen, dessen Wirksamkeit von der göttlichen Zulassung bedingt und welches dem göttlichen Richter-

Digitized by Google

spruche unterworfen ist. — Dort also Dualismus, hier Monotheismus.

Nirgends verräth der Satan des A. T. eine feindselige Gesinnung gegen das göttliche Wesen [35]), sondern seine Angriffe sind nur gegen einzelne ausgezeichnete Menschen gerichtet, den David verleitet er zu einer wenigstens nach der Ansicht des Chronisten bösen Handlung, im Zacharias erscheint er als falscher Ankläger und die Treue des Hiob hat er fälschlich im Verdacht. Von einem Falle desselben, von Verstoßung aus dem Vereine der Himmlischen, von Dämonen und Engeln Satans ist nirgends im A. T. die Rede: sondern er erscheint überall unter den Himmelwesen und nimmt Theil an ihren Rathsversammlungen. Daher haben einige neuere Ausleger [36]) bei dem Satan des Hiob die Meinung aufgestellt, derselbe sei nicht als ein böser Geist, sondern als ein Engel Gottes zu fassen, dem das besondere Geschäft geworden sei, die Aufsicht über die Menschen zu führen und die Bösen bei Gott anzuklagen, so daß er gleichsam das Amt eines Generalfiskals habe.

§. 100.

Die Dämonien bei den LXX. und in den palästinensischen Apokryphen.

Wenn wir im A. T. zwar einen Satan, aber durchaus keine Dämonien finden, so zeigt sich im B. Baruch und Tobia grade das Gegentheil; denn diese kennen zwar böse Geister (*δαιμόνια*), aber keinen Satan. Das Buch Baruch hält diese Dämonien für die Götzen der Heiden, denn die Israeliten, welche den Götzen opferten, hatten den Dämonen, und nicht Gotte, geopfert, Kap. IV, 7. Dieselbe Vorstellung verräth sich bei den LXX., welche Ps. XCV, 5. (hebr. Text XCVI, 5.) für אֱלִילִים, 5 Mos. XXXII, 17. Ps. CV, 37. (hebr. Text CVI, 37.) für שֵׁדִים, Jes. LXV, 11. für גָּד, den Na-

35) Man hat deshalb Anstand genommen, seinen Namen in der oben angegebenen Bedeutung zu fassen, und wollte ihn lieber in שָׂטָן (von שׂוּט, circumvagatus est) verändern, so daß er so viel als *ὁ περιοδεύτης* bedeute. Aber diese Etymologie ist dem Sprachgesetze zuwider und der Begriff Feind, Widersacher erhält seine Rechtfertigung durch die feindliche Stellung Satans gegen die Menschen, welche ihm schon das A. T. gibt.

36) Michaelis, Herder, Ilgen, Eichhorn, Stuhlmann.

Digitized by Google

men eines Götzenbildes, *δαιμόνια* setzen. Diese Dämonen halten sich an wüsten Orten auf, das verheerte Jerusalem wird von ihnen bewohnt, Bar. IV, 35., und der Asmodi wird in die äußerste Wüste Aegyptens verbannt, Tob. VIII, 3. Auch diese Vorstellung findet sich bei den LXX., denn wenn der Prophet die Einöden Babels und Idumäa's von wilden Thieren (צִיִּים) und Bocksgestalten (שְׂעִירִים) bewohnt werden läßt, so setzen sie beide Male *δαιμόνια* dafür, Jes. XIII, 21. (23.) XXXIV, 14. Im B. Tobias tragen sie auch den Namen *πνεύματα πονηρά*, Kap. VI, 7. und werden als Plagegeister geschildert, welche den Menschen beunruhigen. Ein Dämonion dieser Art, Ἀσμοδαῖος, spielt eine Hauptrolle in diesem Buche. Dieser Name (אַשְׁמְדַי [37])) kommt auch in den talmudischen und rabbinischen Schriften vor und gilt dort als der König der bösen Geister, ist also gleich dem Satan der Juden zur Zeit Christi. Dieses Dämonion ist in die Sara, die Tochter des Raguel, verliebt (*φιλεῖ αὐτήν*) [38]) und zugleich eifersüchtig, Kap. VI, 14., und es tödtet daher die Liebhaber, welche sich ihr nahen wollen, Kap. III, 8. Den Asmodi zu fesseln wird der Engel Raphael gesandt, Kap. III, 17. VIII, 3. Dieser empfiehlt die gebratene Leber eines Fisches dem jungen Tobias als das Mittel, denselben zu verscheuchen, da Asmodi den Rauch davon nicht vertragen könne, Kap. VI, 7. 16. 17., und mit dem glücklichsten Erfolge wendet Tobias das empfohlene Mittel in der Brautnacht an, Kap. VIII, 2. 3.

37) Die Ableitung dieses Wortes ist ungewiß. Buxtorf (Lex. chald.-talmud. p. 237.) schlug die Ableitung vor von שָׁמַד (s. v. a. אָבַד verderben, zerstören), daher אַשְׁמְדַי (mit א prosthet.) der Verderber, אֲבַדּוֹן, *ἀπολλύων* der Offenb. IX, 11. Im spätern talmudischen Sprachgebrauch bedeutet שָׁמַד abtrünnig werden (jetzt noch schmeddn, vom Judenthume abfallen), Asmodi also s. v. a. מְשׁוּמָד ein Abtrünniger. Nach der von Gesenius (in der Allgem. Lit.-Zeitung 1815. Nr. 123.) vorgeschlagenen Ableitung aus dem Persischen müßte es so viel als ὁ *πειράζων* Matth. IV, 1. der Versucher bedeuten.

38) Diese Vorstellung von Dämonien, welche sich in irdische Schönheiten verlieben, scheint aus der herrschenden Erklärung von 1 Mos. VI, 2. geflossen zu sein, wie sie auch bei Josephus und Philo sich zeigt. In N. T. spielt der Brief Judas 6. 7. darauf an, wenn er bemerkt, daß die Engel sich auf eine ähnliche Weise, wie die Sodomiten, durch Hurerei vergangen hätten.

Digitized by Google

§. 101.

Die Dämonien bei Josephus.

Wie die Apokryphen, so kennt auch Josephus keinen Satan. Bei der Erzählung 1 Chron. XXI, 1., wo der Einwirkung des Satan eine Handlung Davids zugeschrieben wird, erwähnt er denselben nicht, Arch. VII, 13, 1., und die Schlange in der Geschichte des Falles ist ihm noch eine bloße Schlange I, 1, 3. 4. Desto öfter redet er aber von Dämonien, ihren Wirkungen und den Mitteln dagegen. Er hält diese Dämonien für die Seelen verstorbener Menschen, welche die Lebenden als Plagegeister beunruhigen, in ihnen ihren Wohnsitz nehmen und tödtliche Krankheiten verursachen, de bello iud. VII, 6, 3. — völlig dieselbe Vorstellung, wie bei den Griechen [39]). Daher erklärte er auch den bösen Geist, welcher den Saul überfiel, von einem solchen dämonischen Uebel, welches nur durch Musik geheilt werden konnte, Arch. VI, 8, 2. 11, 3. Die eigentliche Kunst aber, die Dämonien zu vertreiben, hat erst der weise Salomo erfunden. Sie besteht theils in der Anwendung von Beschwörungsformeln (ἐπῳδαί), theils in dem Gebrauche einer feuerfarbenen Wurzel, Baaras (wahrscheinlich Feuerwurz von בָּעַר brennen) genannt, welche in der Nähe von Machärus wächst, aber nur unter großer Gefahr zu erlangen ist, B. iud. VII, 6, 3. Wie wirksam diese salomonischen Heilmittel seien, davon will Josephus selbst Zeuge gewesen sein. Er hat es nämlich gesehen, wie ein Priester Eleazar durch Hülfe dieser Wurzel einen Dämon aus der Nase eines Dämonischen herauszog und ihn dann durch die Beschwörungen verbannte, Arch. VIII, 2, 5. Er bedient sich hier für einen solchen Kranken des Ausdrucks δαιμονιζόμενος, welcher auch im N. T. der gewöhnliche ist. Sonst bedeutet δαιμονιᾷν bei ihm überhaupt in Wuth oder Raserei gerathen, B. iud. II, 13, 4. VI, 9, 1. Die Uebel des Wahnsinns und der Epilepsie schrieb man nämlich auch unter den Griechen einer dämonischen Einwirkung zu, obwohl sich richtiger denkende Aerzte, wie Hippokrates, dagegen erklärten [40]).

[39]) Vgl. die Stellen bei de Wette, bibl. Theol. §. 175. d.

[40]) Vgl. *Timmermann*, diatribe antiquario-medica de daemoniacis Evangel. Riat. 1786. — Aehnliche abergläubische Vorstellungen aus

Digitized by Google

§. 102.

Die Dämonien bei den Hellenisten.

In den Denkmälern des Hellenismus zeigen sich nur sehr wenige Spuren des Glaubens an Satan und Dämonien. Die einzige Stelle, welche man hierher rechnen kann, ist Weish. II, 23. 24. Dort findet sich zuerst die Vorstellung, daß der Tod φθόνῳ διαβόλου in die Welt gekommen sei. Da der Verf. des Weisheitsbuches sonst Bekanntschaft mit den mosaischen Schöpfungssagen verräth (vgl. §. 83.), so wird es wahrscheinlich, daß diese Vorstellung aus einer eigenthümlichen Interpretation der Sage vom Sündenfalle, nach welcher er unter שָׂטָן den Satan verstand, geflossen sei. Er konnte dazu verleitet werden durch den Einfluß des zoroastrischen Systems, in welchem Ahriman unter dem Symbole einer Schlange vorgestellt und als Verführer des ersten unschuldig erschaffenen Menschenpaares geschildert wird (vgl. §. 75.). Indessen steht diese Vorstellung in unserer Periode ganz vereinzelt da, weder Philo noch Josephus kennen sie bei ihrer Erklärung des Sündenfalles; dagegen herrscht sie unter den Zeitgenossen Jesu, Offenb. XII, 9. Parallelen aus Talmudisten und Rabbinen hat besonders Schöttgen zu der letztern Stelle gesammelt.

Auch Philo redet nur ein Mal von bösen Engeln, mit welchen er die κακοὺς δαίμονας im herrschenden Volksaberglauben vergleicht. Diese findet er in der Stelle Ps. LXXVII, 49. (hebr. Text LXXVIII, 49.) Er bezeichnet sie als Engel, aber indem er sie den guten entgegensetzt, als unheilige ἀνιέρους und des Namens unwürdige. Diese Bösen, welche den Engelsnamen angenommen haben, sind es, welche den Menschen zur Sinnenlust verführen, de gigant. §. 4.

den talmudischen Schriften hat besonders *Semler*, Comment. de Daemoniacis. Halae 1760. 1769. 1779. 4. mit vielem Fleiße gesammelt.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Die mit Vernunft begabten Erdbewohner.

Erstes Hauptstück.

Geistige Beschaffenheit des Menschen.

§. 103.

Natur und Wesen der menschlichen Seele.

In den nacherilischen Büchern, in den Apokryphen und bei Josephus finden sich keine neuen Bestimmungen über die Natur und das Wesen der Seele, dagegen müssen die bei Philo vorkommenden Philosopheme, welche aus griechischer Philosophie geflossen sind, näher betrachtet werden. Philo geht von einer Eintheilung der Seele in drei Theile aus, und unterscheidet 1) den vernünftigen Theil (τὸ λογικὸν, λογιστικόν), den er bald λόγος, bald νοῦς nennt, ohne zwischen beiden genau zu unterscheiden, 2) den leidenschaftlichen Theil (τὸ θυμικὸν, θυμός), aus welchem er Zorn, Haß, Liebe und alle andern Arten von Leidenschaften herleitet, 3) den begehrenden Theil (τὸ ἐπιθυμητικὸν, ἐπιθυμία), welchem er alle Arten von sinnlichen Begierden zuschreibt, de conf. ling. §. 7. Doch kann man, da die beiden letzten Theile sinnlicher Art sind und mit dem Körper in Verbindung stehen, der erste aber allein mit dem Körper in keine Berührung tritt, diese Eintheilung in eine Dichotomie auflösen und unterscheiden: 1) den unvernünftigen Theil der Seele, τὸ ἄλογον, auch die bloß thierische Lebenskraft, τὸ ζωτικὸν oder die Seele des Fleisches σαρκὸς ψυχή. Hierher rechnet er θυμός und ἐπιθυμία, von welchen er dem ersteren seinen Sitz in der Brust, der zweiten ihren Sitz im Bauche gibt. Das Princip dieses unvernünftigen Theiles ist ihm das Blut, und die Stellen der Schrift, welche den Sitz der Seele in das Blut legen, müssen bloß von diesem thierischen Lebensprincipe verstanden werden. 2) Den vernünftigen Theil. Philo betrachtet denselben als zum Wesen der Gottheit gehörig (ἀπόσπασμα θεῖον) und als das Bild (εἰκὼν, ἀπαύγασμα, τύπος, ἐκμαγεῖον, χαρακτήρ) derselben, als den göttlichen Hauch (πνεῦμα θεῖον)

Digitized by Google

welchen Gott dem Menschen einbließ, und verlegt den Sitz desselben in das Haupt, quod det. pot. insid. solet §. 22. 23. 46. de leg. alleg. I, 22. III, 38. Dem zufolge definirt er den Menschen als ein ζῶον λογικὸν θνητόν, ein mit Lebenskraft versehenes, vernünftiges sterbliches Wesen, quod det. etc. §. 38.

§. 104.

Präexistenz der Seele.

Das B. der Weish. nimmt, wie das A. T., an, daß Gott den Menschen die Seele mitgetheilt oder eingehaucht habe, Kap. XV, 11. und scheint damit die Lehre von der Präexistenz der Seele zu verbinden; denn die Worte Kap. VIII, 19. 20. da ich gut war, so kam ich in einen unbefleckten Körper (ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον) lassen sich kaum anders deuten als in dem Sinne: da meine Seele gut war, wurde sie versetzt in einen reinen Leib. Diese Deutung macht noch der Platonismus des Buches wahrscheinlich, aus welchem dann auch die mit der Präexistenzhypothese zusammenhängende Vorstellung floß, daß der Körper die Seele niederdrücke (βριθει) und beschwere (βαρύνει), daß derselbe bloß eine irdische Hülle (γεώδες σκῆνος) für die Seele sei, Kap. IX, 15. Deutlicher jedoch tritt diese Lehre von einer Präexistenz der Seele bei Philo hervor, welcher den vernünftigen Theil der Seele (s. §. 109.) für einen Theil des göttlichen Wesens und für Gottes Ebenbild hält. Wenn es von der Seele heißt, daß Gott sie eingehaucht habe (ἐνεφύσησεν αὐτῇ 1 Mos. II, 7., so liegt darin angedeutet, daß sie, ein Theil des seligen Wesens der Gottheit, hier ihren Wohnsitz in der Fremde genommen habe, de mundi opif. §. 46.; sie verließ den Himmel, ihr eigentliches Vaterland (πατρίδα) und kam auf die Erde in den Körper wie in ein fremdes Land (καθάπερ εἰς ξένην χώραν) herab, de somn. I, 31. de agric. §. 14.; bei dem Tode kehrt sie dahin wieder zurück, woher sie gekommen ist, zu Gott, de Abrah. §. 44. Nimmt man diese Stellen zusammen, so kann man nicht wohl daran zweifeln, daß Philo eine Präexistenz der Seele im göttlichen Wesen angenommen habe, wobei ihn die platonische Philosophie leiten

Digitized by Google

konnte [41]). Daher wird dann der Aufenthalt in dem Körper betrachtet wie ein Gefängniß (δεσμωτήριον) oder wie ein Sarg (λάρναξ, σορός) der Seele, de migrat. Abr. §. 2 f. und der wahrhafte Verkehr mit Gott kann erst alsdann statt finden, wenn Gott die Seele aus diesem Kerker befreit hat, de leg. alleg. III, §. 13 f. Hier ist sie der wahrhaften Freiheit beraubt und ihre ungehinderte Wirksamkeit kann erst alsdann eintreten, wenn sie das Gefängniß des Körpers verlassen hat, de ebriet. §. 26. Daher müssen auch die Güter, mit welchen dieses Haus oder dieser Grabhügel der Seele (οἶκος ἢ τύμβος ψυχῆς) ausgeziert ist, Gesundheit, Stärke u. dgl., für Nichts geachtet werden gegen die eigentlichen und ewigen Güter der Seele, quod Deus sit immut. §. 32. Damit stimmt die Lehre der Essener überein, daß die Seelen aus dem luftigsten und reinsten Aether gekommen seien (ἐκ τοῦ λεπτοτάτου αἰθέρος) und sich wie von einem gewissen natürlichen Zauberreiz (ἴυγξ φυσική) gezogen in die Körper wie in Gefängnisse (ὥσπερ εἱρκταῖς) eingeschlossen hätten, Jos., de B. iud. II, 8, 11. Vgl. damit Philo, de leg. alleg. III, 55., wo der Seele eine αἰθέριος φύσις zugeschrieben wird. Die neuern Juden nehmen an, daß die Seelen, ehe sie auf die Erde herabkämen, in einem eigenen Orte (גוּף d. i. Behältniß von גנז, verschließen) aufbewahrt würden, den sie bald in den Himmel, bald (nach Ps. CXXXIX, 15.) unter die Erde versetzen [42]). Talmudisch ist die Lehre nicht, sondern wahrscheinlich auch zu den Rabbinen aus der griechischen Philosophie, auf deren Uebereinstimmung sie sich ausdrücklich berufen, herüber gekommen.

§. 105.

Unsterblichkeit der Seele nach den Palästinensern vor Christus.

Der Glaube an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode entwickelt sich im Judenthum unter verschiedenen Formen, aber nur nach einem sehr langsamen Stufengange. In den nacherilischen Büchern des A. T. herrscht größtentheils noch die

[41]) Vgl. Plato, de republica L. X., welches Buch sich ganz vorzüglich mit der Entwickelung dieser Lehre beschäftigt.

[42]) Vgl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum. Th. II. S. 12 ff.

Digitized by Google

alte Trostlosigkeit, welche nur ein Schattenleben nach dem Tode erwartet. Für die weitere Fortbildung dieser Lehre sind besonders folgende zwei Stellen merkwürdig:

1) Zach. III, 7. Der Prophet hatte in einem Gesichte den Hohenpriester Josua geschaut, wie er vor einem Engelgerichte steht und gegen die Anklagen des Satan von Jehova gerechtfertigt wird. V. 7. spricht nun Jehova zu ihm: Wenn du meine Worte hältst — — so gebe ich dir eine Stelle unter den Dastehenden d. h. wenn du dich als meinen treuen Diener zeigst, so wirst du dereinst in die Versammlung der Himmelwesen versetzt werden. Die Vorstellung von einer seligen Fortdauer der Frommen in der Nähe und Gemeinschaft Gottes fanden auch schon die ältesten jüdischen Erklärer in dieser Stelle, welche der Targumist Jonathan Ben Usiel so umschreibt: Und bei der Auferstehung der Todten will ich dich auferwecken und deine Füße sollen wandern unter diesen Seraphim. Dieselbe Vorstellung spricht sich auch Weish. V, 5. aus, wo der Gerechte nach seinem Tode unter die Söhne Gottes (*vloì θεοῦ*) d. i. nach der Bedeutung von בְּנֵי אֵל unter die Engel, gerechnet wird.

2) Dan. XII, 2. 3. Viele von den im Erdenstaube Schlummernden werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben und die Andern zu steter Schmach und Verabscheuung. Und die Lehrer werden glänzen wie die Lichter des Firmamentes, und die, welche die Menge besserten, wie die Sterne immer und ewig. Die Auferstehung, von welcher hier die Rede ist, darf schwerlich bildlich von einer politischen Wiederbelebung des Staates zur Zeit des ersten Maccabäers erklärt werden; denn es wird a) nicht in allgemeinen Ausdrücken, wie bei Jesaja, von ihr geredet, noch auch eine Erklärung angehängt, aus welcher der uneigentliche Sinn erhellte, wie bei Ezechiel, sondern sie wird vielmehr mit den eigentlichsten Ausdrücken angegeben, die in dem Staube der Erde Schlafenden werden erwachen. b) wird eine Auferstehung zum ewigen d. i. steten glücklichen Leben und eine Schmach und Verabscheuung unterschieden; eine politische Wiedererneuerung aber konnte nur als eine Auferstehung zum Leben geschildert werden; c) spricht der Vergleich von V. 13.

Digitized by Google

deutlich für diese Erklärung. Dort wird nämlich dem Daniel verheißen: auch du wirst entschlummern (תָּנוּחַ) und alsdann am Ende der Tage (לְקֵץ הַיָּמִין) d. i. in der messianischen Zeit, wieder auferstehen (תַּעֲמֹד). Hier ist also ganz deutlich von einer eigentlichen Auferstehung in der messianischen Zeit die Rede, aber wie Bertholdt richtig erinnert hat, nur von einer Auferstehung der Juden, um ihren Antheil am messianischen Reiche zu empfangen — einer partiellen Auferstehung, welche man späterhin mit dem Namen der ersten Auferstehung (ἀνάστασις ἡ πρώτη) bezeichnete. Auch fällt die Entstehung dieses Buches in eine Zeit, wo die Einwirkung der persischen Lehre, welche das Auferstehungsdogma enthält, sich überhaupt schon in den deutlichsten Spuren verräth.

Daß aber das neue Dogma keinen leichten Eingang bei den Juden müsse gefunden haben, dafür zeugen die palästinensischen Apokryphen; denn in diesen findet sich durchgängig nur die trostlose Ansicht des Hebraismus von einer wesenlosen Fortdauer nach dem Tode. Das Buch des Siraciden kennt einen ᾅδης, wie das A. T., Kap. IX, 12. XIV, 12. 16. XVII, 22. XLI, 4., welcher unerbittlich das Leben raubt, mit welchem man kein Bündniß abschließen kann, Kap. XIV, 12., wo es keinen Anspruch auf das Leben gibt, (ἔλεγμὸς ζωῆς, vindicatio vitae), Kap. XLI, 4., wo man kein Wohlleben (τρυφή) mehr erwarten darf, Kap. XIV, 16., wo man den Herrn nicht mehr preisen kann, Kap. XVII, 22. 23. Bar. II, 17. und um einen höchst unglücklichen Zustand zu bezeichnen, gebrauchte man die Redensart: unter die gerechnet sein, welche in der Unterwelt sind, Bar. III, 10. 11. Daher die Trostlosigkeit bei der Todtenklage. Man weiß nichts weiter zur Beruhigung anzuführen, als daß der Todte zur Ruhe gebracht sei, Sir. XXII, 11., daß der Tod einmal ein unabwendbares Uebel und Traurigkeit thöricht sei, weil man sich selbst dadurch das Leben verkürze und dem Todten nicht mit der Klage gedient sei, Kap. XXXVIII, 16—23. Daher wird dann der Tod geschildert als ein Verzehrtwerden von Feuer und Wurm (πῦρ καὶ σκώληξ) — Bilder, welche vom Verbrennen der Leichen und ihrer Beerdigung genommen waren, Kap. VII, 18. Jud. XVI, 17. vgl. Jes. LXVI, 24. Bei dieser Hoffnungslosigkeit halten sich die Frommen an den schwa-

Digitized by Google

chen Trost einer langen Lebensdauer, Sir. I, 18. IV, 12., oder beruhigen sich mit der Aussicht auf eine kräftige und glückliche Nachkommenschaft, Kap. XXX, 4. 5. oder ermuntern sich durch den Gedanken an die Fortdauer eines ehrenvollen Andenkens, an die Ewigkeit des Nachruhms, welcher den Guten lohne, Kap. XLIV, 8—15., während das Andenken des Gottlosen untergeht, Kap. XXIII, 26. XLI, 11. und auch seine Bestrafung noch vor dem Tode (vor der Unterwelt) einbricht, Kap. IX, 12. Nur Kap. XLVIII, 10. 11. scheint eine bessere Hoffnung zu leben, wenn, grade wie bei Malachia, von einer Rückkehr des Elias geredet und damit, wie bei Daniel beim Anfange der messianischen Zeit, die Hoffnung einer Auferstehung des jüdischen Volkes (*καὶ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα*) verbunden wird. Diese Aeußerungen, welche mit der sonstigen Ansicht des Siraciden vom zukünftigen Leben in grabem Widerspruche stehen, müssen verdächtig werden, und dies um so mehr, da sie die einzigen in diesem Buche sind, welche eine messianische Hoffnung aussprechen. Dennoch aber findet sich diese Stelle in allen Handschriften und ist vielleicht ein Zusatz des griechischen Uebersetzers, welcher seine Hoffnungen hier einschaltete, ohne zu erwägen, ob sie mit dem Geiste des übrigen Buches übereinstimmten. Eben so unsicher ist eine Stelle des Tobias, worin sich eine bessere Hoffnung zu verrathen scheint. Wenn nämlich Tobias Kap. III, 6. betet: Gebeut, meinen Geist hinaufzunehmen (*ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου*) und dann wieder: gebeut, daß ich von der Noth erlöset werde (*ἀπολυθῆναί με τῆς ἀνάγκης*) und daß ich an den ewigen Ort gelange (*εἰς τὸν αἰώνιον τόπον*): so könnte darin die Hoffnung einer ewigen seligen Fortdauer des Geistes in der Gemeinschaft mit Gott enthalten sein; es kann aber auch eben so gut die Vorstellung des Koheleth darin liegen, daß der Geist bei dem Tode des Körpers sich wieder in seinen Urquell, die Gottheit, von welcher er ausgegangen, verliere und also die persönliche Fortdauer des Geistes nicht Statt finde. Letzteres aber wird deshalb wahrscheinlich, weil Kap. III, 10. XIII, 2. die Vorstellung vom Hades festgehalten und so oft auch vom Tode und von der Sorge für die Todten die Rede ist, diese bessere Hoffnung doch niemals wieder berührt wird.

Digitized by Google

§. 106.

Unsterblichkeit der Seele nach den hellenistischen Apokryphen.

Unter den Juden in Aegypten bildete sich etwa 100 J. v. Chr. die Lehre von einer Fortdauer nach dem Tode zugleich mit der Vergeltungslehre aus, und zwar wahrscheinlich vermöge einer Einwirkung der unter den Ptolemäern blühenden griechischen Bildung. Auf diese Weise erscheint sie zuerst in dem B. der Weisheit und in 2 Macc., in jenem als Unsterblichkeitslehre, in diesem als Auferstehungslehre.

Der Vf. des Buches der Weish. redet öfter von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode und schildert dieselbe unter sinnlichen Bildern von Belohnungen und Strafen, ohne jedoch irgend eine Spur zu verrathen, daß er eine Wiederbelebung des Körpers sich mit der Fortdauer der Seele verbunden gedacht habe. Die Veranlassung zur Entwickelung dieser Lehrsätze scheinen ihm die epikuräisch gesinnten Zeitgenossen gegeben zu haben, welche, da sie durch die irdische Vergeltung sich getäuscht fanden, den Zweck des Lebens in sinnliche Lust setzten, die sich um Pflicht und Recht nicht bekümmert, Kap. II, 1—20. Ihnen gegenüber vertheidigt der Weisheitslehrer eine allgemeine Vergeltung in einem unsterblichen Leben. Er geht von dem Satze aus, daß Gott den Menschen ursprünglich zur Unsterblichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) geschaffen habe, so wie er Alles zum Sein (εἰς τὸ εἶναι) erschuf. Der Tod oder die Sterblichkeit ist nur durch den Neid des Teufels in die Welt gedrungen, kann aber die Gerechtigkeit oder Frömmigkeit nicht vernichten, welche unsterblich ist, Kap. II, 23. 24. I, 14. 15. Daher bleiben denn auch die Seelen der Gerechten in Gottes Hand (vgl. §. 88.). Ihr Zustand nach dem Tode wird unter Bildern als ein höchst glücklicher geschildert. In einem ewigen Leben erlangen sie vom Herrn großen Lohn, welcher die kurze Zeit der Züchtigung auf Erden bei weitem überwiegt, Kap. III, 5. V, 15., sie werden glänzen (ἀναλάμψουσι) zur Zeit der Vergeltung, Kap. III, 7., werden einen herrlichen Pallast (βασίλειον τῆς εὐπρεπείας) bewohnen, eine Krone der Schönheit (διάδημα τοῦ κάλλους) erhalten, Kap. V, 16., sie werden einen herrlichen Siegeskranz tragen (στεφανηφορήσουσι),

Digitized by Google

Kap. IV, 2.; es wird ihnen ein wünschenswerthes Loos in dem Tempel [43]) Gottes (ἐν ναῷ κυρίου) zu Theil, Kap. III, 14., sie werden endlich die Völker richten und über die Nationen herrschen, Kap. III, 8. Diese Bilder sind zum Theil hergenommen von den Schilderungen, welche die Propheten von der messianischen Zeit entwarfen, theils sind sie Bezeichnungen eines glücklichen Zustandes, welche in der Natur der Sache liegen; daß sie aber als Bilder, und nicht als Sache selbst von dem Vf. gedacht wurden, zeigt schon die freie Behandlung und der öftere Wechsel derselben.

Man könnte aus einigen dieser Aeußerungen schließen, daß der Vf. nur eine Unsterblichkeit der Frommen oder Gerechten angenommen habe, z. B. wenn es Kap. I, 15. heißt, die Gerechtigkeit sei unsterblich, oder Kap. VI, 18. die Weisheit führe zur Unsterblichkeit. Aber andere Stellen zeigen deutlich, daß er auch eine Unsterblichkeit der Gottlosen zur Strafe lehrte. So ist Kap. VII, 19. 20. von dem schnellen und harten Tode der Sünder die Rede, und es wird hinzugefügt: sie werden zu einer Abrechnung ihrer Sünden kommen und diese werden ihnen alsdann vorgehalten werden. Hier müssen wir nothwendig an ein Gericht über die Sünder denken, welches erst nach ihrem Tode erfolgt. So auch Kap. III, 18. wenn sie bald sterben, so haben sie alsdann am Tage der Entscheidung (ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως) keinen Trost. Auch stellt er in dem Gemälde Kap. V, 1—15. die Sünder den bereits verklärten Frommen gegenüber, läßt sie das glückliche Loos, welches diese genießen, hoch preisen und ihre eigene Thorheit, welche sie ins Unglück stürzte, beklagen. Die Strafe der Gottlosen scheint er sich aber unter dem Bilde eines Aufenthaltes an einem finstern Orte gedacht zu haben, wenn er Kap. XVII, 21. die ägyptische Finsterniß als ein Vorbild derjenigen betrachtet, welche dereinst die Verfolger des göttlichen Volkes aufnehmen würde.

Völlig dieselben Vorstellungen finden sich in dem gewöhnlich dem Josephus zugeschriebenen vierten B. der Macc. Denn die sieben jüdischen Knaben, welche dort unter Antiochus Epiphanes als Märtyrer sterben, äußern Hoffnungen wie fol-

[43]) D. i. in dem himmlischen Tempel, Ps. XI, 4. Hab. II, 20., den sich die späteren Juden als das Urbild des irdischen dachten.

Digitized by Google

gende: daß man einen Tyrannen nicht zu fürchten habe, welcher nur den Körper zu tödten scheine (*τὸν δοκοῦντα ἀποκτείνειν τὸ σῶμα*) XIII., daß sie auch, wenn sie stürben, Gotte leben würden (*ἀποθνήσκοντες ζῶσι τῷ θεῷ*) XVI., daß sie bei Gott sein (*ἐσόμεθα παρὰ θεῷ*) IX. und ein ewiges Leben bei ihm (*ζωὴ αἰώνιος κατὰ θεόν*) führen würden XV. daß der Sieg über die Qualen ihnen Unvergänglichkeit in einem langen Leben (*ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ*) bringen werde XVII. Von der andern Seite erwarten sie, daß Gott den Tyrannen bei seinem Tode strafen werde (*θεός σε θανόντα τιμωρήσεται*) XII., sie drohen ihm eine ewige Qual (*αἰώνιον βάσανον*) IX. und unauflösliche Qualen (*ἀκατα-λύτους βασάνους*) X., denn die Seelen derer, welche das Gesetz Gottes übertreten, haben große Noth in ewigen Qualen zu erdulden (*μέγας γὰρ ψυχῆς κίνδυνος ἐν αἰωνίῳ βασανισμῷ κείμενος τοῖς παραβαίνουσι τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ*) XIII. Mit diesen Lehren stimmte die Lehre der Essener, welche großentheils aus Aegypten mag geflossen sein, genau überein. Sobald die Seelen von den Banden des Körpers befreit sind, erheben sie sich zum Aether; den Frommen wird alsdann eine Gegend der Wonne, in welcher ein ewiger Frühling herrscht, zum Wohnplatze angewiesen, den Bösen ein dunkler und kalter Ort unter der Erde, wo sie beständigen Peinigungen ausgesetzt sind, **Jos. B. iud. II, 8, 11.** Daher behauptet Josephus, daß sie die Seelen für unsterblich gehalten und auf die zukünftigen Belohnungen einen großen Werth gelegt hätten, **Arch. XVIII, 1, 5.**

Im zweiten B. der Macc. wird dagegen die Fortdauer nach dem Tode mit einer Wiederbelebung des Körpers oder einer Auferstehung verbunden gedacht. Die merkwürdigsten Aeußerungen der Art werden den sieben Knaben, welche unter Antiochus Epiphanes als Märtyrer starben, in den Mund gelegt. Der eine äußert: der Herrscher der Welt wird uns zur ewigen Wiederbelebung (*εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς*) wieder erwecken, Kap. VII, 9.; der dritte äußert die Hoffnung, daß ihm Gott die Gliedmaßen, welche verstümmelt werden sollten, wieder ersetzen werde, V. 11., der vierte hofft, wieder von Gott zum Leben auferweckt zu werden (*ἀναστήσεσθαι — εἰς ζωήν*) V. 14.; die Mutter hofft, daß Gott ihnen den

Digitized by Google

Athem und das Leben gnädig wiedertheilen werde, V. 23. und erwartet, die Söhne in der Zeit der Erbarmung (ἐν τῷ ἐλέει) nach dem Tode wieder zu erhalten, V. 29.; der jüngste endlich ist überzeugt, daß seine Brüder ein ewiges Leben (ζωὴν ἀέννaον) von Gott erhalten haben, V. 36. Ungewiß ist es, ob auch eine Auferstehung der Bösen angenommen wurde. V. 14. wird zwar dem Antiochus gedroht: σοὶ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται, aber hier könnte auch, wie Dan. XII, 2. bloß von einer Auferstehung zum seligen Leben die Rede sein. Dagegen werden die Strafen, welche dem Verfolger gedroht werden (V. 17. 19. 31. 35.) nicht deutlich als Strafen in der Zukunft nach dem Tode, obwohl auch eben so wenig als irdische Strafen bezeichnet. Mit jenen Vorstellungen stimmt es genau überein, wenn Kap. XIV, 46. ein sterbender Held den Herrn des Lebens und Geistes anfleht, ihm Beides wieder zu geben. Daher erzeugt sich schon die Idee einer Todtensühnung. Nach einer unglücklichen Schlacht entdeckt Judas, daß die Gefallenen heimlich Götzenbilder getragen hatten und leitet davon den Unfall ab. Er läßt nun eine Collecte veranstalten, damit dafür ein Sündopfer für die Todten (περὶ ἁμαρτίας θυσίαν) gebracht werde. Der Geschichtschreiber bemerkt dabei, er habe daran löblich gehandelt, indem er an die Auferstehung gedacht habe; denn hätte er nicht geglaubt, daß die Gefallenen auferstehen würden, so würde es thöricht gewesen sein, ein Gebet für Todte darzubringen. Aber er habe darauf gesehen, daß denen, welche fromm entschlummert sind, der schönste Lohn bereit liege. Ein heiliger und frommer Gedanke! Darum veranstaltete er auch die Sühnung für die Verstorbenen, sie von ihren Sünden zu befreien, Kap. XII, 38—45. Daß man sich aber die Verstorbenen bis zum Zeitpuncte der Auferstehung nicht in einer völligen Unthätigkeit gedacht habe, sondern sie fortwährend, besonders zum Besten ihres Volkes, wirksam sein ließ, zeigt die Traumerzählung Kap. XV, 12—16., wo der verstorbene Hohepriester Onias und der Prophet Jeremia sich auf diese Weise für das Beste des Volkes beschäftigt zeigen.

Digitized by Google

§. 107.

Fortsetzung.

Unsterblichkeit der Seele nach den palästinensischen Zeitgenossen Christi.

Die Lehre von einer allgemeinen Auferstehung der Todten, der Guten sowohl als der Bösen, war nach dem Zeugnisse des N. T. Unterscheidungslehre der Pharisäer, AG. XXIII, 8. XXIV, 15. Die von den Sadducäern Matth. XXII, 24—28. Marc. XII, 19—23. Jesu vorgelegte Streitfrage führt dahin, daß die Pharisäer die Auferstehung im eigentlichsten Sinne oder als eine Wiederbelebung des jetzigen Körpers seiner frühern Beschaffenheit nach lehrten. Da sie aber diese Auferstehung nicht sogleich nach dem Tode, sondern erst bei der Erscheinung des Messias erwarteten, so mußten sie dazwischen einen Mittelzustand annehmen. Von diesem allein scheint Josephus zu reden, wenn er angibt, daß die Pharisäer für die Frommen eine Leichtigkeit der Rückkehr zum Leben (ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν) und einen Uebergang in einen andern Körper gelehrt, Arch. XVIII, 1. 3., daß sie dagegen für die Bösen eine beständige Strafe angenommen hätten, B. iud. II, 8, 14. Darin scheint eine Art von läuternder Seelenwanderung für die Frommen angedeutet zu liegen, welche vielleicht bis zur messianischen Auferstehungszeit statt finden sollte. Von dieser letzteren aber wollte Josephus deshalb nicht reden, weil sie in den Kreis messianischer Erwartungen gehörte, welche er in allen seinen Schriften sorgfältig zu umgehen suchte. Mehrere Spuren einer solchen Seelenwanderung zeigt auch der Volksglaube des N. T., der in der Regel pharisäische Meinungen enthält, weil der große Haufe sich von dieser Secte leiten ließ. Matth. XIV, 2. meint der Tetrarch Herodes, der enthauptete Täufer sei in Jesu wieder aufgelebt; vom Volke halten einige Jesum für den Täufer, andere für Elias, andere für Jeremias oder einen andern wieder aufgelebten Propheten der alten Zeit, Mtth. XVI, 14. — Mit der pharisäischen Lehre stimmt im Wesentlichsten auch die eigene Vorstellung des Josephus überein. Die Seele ist ihm unsterblich, ein Theil des göttlichen Wesens, welcher in dem Körper seinen Wohnsitz genommen hat; die reinen und heiligen Seelen nehmen nach dem Tode

Digitized by Google

die heiligste Stätte des Himmels ein; von dort kehren sie nach dem Ablauf bestimmter Zeitperioden (ἐκ περιτροπῆς αἰώνων soll vielleicht die messianische Zeit andeuten?) wieder in reine Körper zurück; die Bösen dagegen z. B. die Selbstmörder, nimmt eine dunkle Schattenwelt auf, **B. iud. III, 8, 5.** Dieselbe Hoffnung eines bessern Lebens legt er aber auch **c. Ap. II, 30.** dem Gesetzgeber bei.

Die Sadducäer läugneten die Auferstehung (τὴν ἀνάστασιν), Matth. **XXII, 23. AG. XXIII, 8.**, ja sogar die Fortdauer der Seele (διαμονὴν ψυχῆς) überhaupt, **Jos. Arch. XVIII, 1, 4. B. iud. II, 8. 14.** Sie scheinen zu dieser Verzichtung auf ein zukünftiges Leben durch ihre Grundsätze geführt worden zu sein, indem sie einestheils eine Tugend forderten, welche sich durchaus frei von aller Lohnsucht zeige und also auch keinen himmlischen Lohn erwarte, anderntheils aber auch in dem Gesetzbuche, welches ihnen als ausschließliche Auctorität galt, Aussichten auf eine zukünftige Vergeltung nicht vorfanden.

§. 108.

Philonische Unsterblichkeitslehre.

Bei Philo hängt der Glaube an Unsterblichkeit auf das Genaueste mit der Vergeltungslehre zusammen, schließt sich aber seinem Wesen nach am nächsten an den Hellenismus des Weisheitsbuches und der Essener. Hauptstellen hierfür sind **de Abrah. §. 44.** vgl. **Quis rer. div. haer. §. 56.** In der ersten Stelle sagt er, man dürfe den Tod nicht ansehen als ein Verlöschen der Seele (σβέσιν ψυχῆς), sondern als eine Trennung und Ablösung derselben vom Körper (χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος), wonach sie dahin wieder zurückkehre, woher sie gekommen war. Ganz ähnlich nennt er **de charit. §. 4.** das Sterben ein Versetztwerden (μεταβάλλεσθαι) aus dem sterblichen Leben zu dem unsterblichen Dasein, bei welchem eine Auflösung (διάζευξις) der Theile, aus welchen der Mensch zusammengesetzt ist, statt finde, indem der Körper gleich einer Muschelschaale (ὀστρέου δίκην) abgestreift und die Seele von demselben entkleidet wird (ἀπογυμνοῦσθαι), vgl. **2 Kor. V, 1—7.** Zur Begründung des Unsterblichkeitglaubens beruft er sich vornämlich auf das entgegengesetzte Verhältniß von Seele

Digitized by Google

und Körper. Wenn die Blüthe des Körpers sich ihrem Ende nähert, schließt sich die Seele eigentlich erst auf für die Wissenschaft. Demnach kann sie das Ziel derselben im irdischen Leben nicht erreichen, denn das Leben ist kurz, die Kunst aber lang. Daher weinte ein hochbejahrter Weiser, als sich sein Ende herannahte, nicht aus feiger Furcht vor dem Tode, sondern aus Liebe zur Erkenntniß, in welche er erst da tiefer eingedrungen zu sein glaubte, als er das Leben verlassen sollte, de somn. I, 2. Ebenso aber verhält es sich auch mit der Tugend, welche nur ihren Anfang, aber nicht ihre Vollendung im irdischen Leben finde, denn, wie er dies schön ausdrückt, die menschliche Tugend wandelt zwar auf der Erde, reicht aber bis zu dem Himmel hinauf, um dort mit Unsterblichkeit genährt beständig ungetrübt zu verweilen, quis rer. div. haer. §. 7. Sodann fließt dieser Glaube auch aus dem Glauben an Gott. Frömmigkeit (θεοσέβεια, Verehrung Gottes) ist die größte aller Tugenden, weil durch sie die Seele unsterblich gemacht wird (ἀθανατίζεται ἡ ψυχή), de mundi opif. §. 54. [44]) vgl. de victim. offer. §. 16. Daher stirbt kein guter Mann, sondern ohne zu altern lebt er ununterbrochen fort vermöge der unsterblichen Natur der Seele (ἀθανάτῳ φύσει ψυχῆς), welche nicht an die Bedürfnisse des Körpers gebunden ist, de Josepho §. 43. Die guten Seelen betrachten daher den Körper als ein Gefängniß und ein Grab und fliehen aus demselben wie aus einer Haft oder einem Grabgewölbe, indem sie sich mit leichten Fittigen zum Aether emporschwingen und dort in der Höhe ewiglich verweilen, de somn. I, 22. Die Seele — hat von Gott das Versprechen erhalten, daß er ihre Bande lösen wolle und sie in ihr altes Vaterland zurückkehren werde; das. §. 31. Dort schließt sie sich an den heiligen und vortrefflichen Reigen der Sonne, des Mondes und der Gestirne (συγχορεύουσι ἡλίῳ

44) Zur Erklärung dieser Stelle muß man festhalten, daß Philo einen zweifachen Tod unterscheidet, den Tod des Menschen (τὸν ἀνθρώπου θάνατον) und den der Seele zukommenden (τὸν ψυχῆς ἴδιον). Jener ist die Trennung der Seele vom Körper, dieser der Verlust der Tugend und die Aneignung des Bösen (ἀρετῆς φθορὰ, κακίας δὲ ἀνάληψις), de leg. alleg. I, 33. vgl. de profug. §. 10. Die Bösen, auch wenn sie bis zum höchsten Alter gelangen, bleiben Todte (νεκροί), weil sie der Tugend nicht leben, die Guten aber, auch wenn sie von dem Körper getrennt werden, haben Unsterblichkeit zum Loose, de praem. et poen. §. 12.

Digitized by Google

κ. τ. λ. — ein Anklang der pythagoriſchen Harmonie der Sphären), welche Gott, der unbeſiegbare Herrſcher, der über Alles mit Gerechtigkeit waltet, anführt und leitet, de victim. §. 6. — Daß Philo aber auch die Böſen nach dem Tode fortdauern ließ, zeigt ſeine Vergeltungslehre. Die Vergeltung nämlich will er bloß geiſtig von pſychiſchen Zuſtänden, nicht als materielle Beſtrafungen und Belohnungen gedacht wiſſen. De congreg. quaerend. erudit. gratia §. 11.: die erleuchtete und Gott liebende Seele pflanzt Gott fort wie einen edlen Sprößling, ſo daß ſie ihre Wurzeln in die Unſterblichkeit hineinſchlägt und reiche Früchte treibt im Beſitze und Genuſſe der Tugenden; ſo daß göttliche Pflanzen nicht vergänglich ſind, ſondern unſterblich und ewig fortdauern; die ungerechte und gottloſe Seele aber verweiſet Gott fern von ſich an den Ort der Lüſte, der Begierden und Ungerechtigkeiten. Dieſer Ort wird am richtigſten der Wohnplatz der Gottloſen genannt, nicht der fagenhafte in der Hölle (ὁ μυθευόμενος ἐν ᾅδῃ), denn die wahrhafte Hölle (ᾅδης) iſt das Leben des Gottloſen. De Cherub. §. 1. heißt es: der Sünder wird für immer an den Ort der Gottloſen (ἀσεβῶν χῶρον) verwieſen werden, und ein trauriges Schickſal in ſeiner vollen Stärke ununterbrochen erdulden müſſen. Philo denkt ſich zwar die Fortdauer nicht mit der Wiederbelebung des jetzigen körperlichen Organs verbunden, doch redet er von einer Wiedergeburt (παλιγγενεσία), zu welcher der Menſch nach dem Tode gelangen werde, de Cherub. §. 32., bezeichnet dieſelbe aber als eine Verbindung mit unkörperlichen Weſen (ἑσόμεθα μετὰ ἀσωμάτων σύγκριτοι). Vgl. de mundo §. 15., wo von der Palingeneſie der Erde gehandelt wird.

Digitized by Google

Zweites Hauptstück.

Religiös sittliches Verhältniß des Menschen zum göttlichen Wesen.

§. 109.

Das Ebenbild Gottes im Menschen.

Die sittliche Würde des Menschen und seine erhabenen geistigen Anlagen werden in den Apokryphen und bei Philo dadurch bezeichnet, daß es von dem Menschen heißt, er sei nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen worden. Das Buch des Siraciden setzt dieses Ebenbild Gottes theils, wie die Schöpfungsurkunde, in die Herrschaft des Menschen über die Geschöpfe auf Erden, Kap. XVII, 3. 4., theils aber auch in seine intellectuellen Kräfte und besonders in die Unterscheidung des Bösen und Guten, Kap. XVII, 6—8. Das Buch der Weisheit aber findet die Gottähnlichkeit des Menschen darin, daß er zur Unsterblichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) geschaffen sei, Kap. II, 23., obwohl es Kap. IX, 2. 3. vgl. X, 2. die Bestimmung des Menschen gleichfalls in einer Herrschaft über die Geschöpfe und in einer Regierung der Erde nach Heiligkeit und Gerechtigkeit gegeben findet. Philo dagegen führt das Ebenbild Gottes im Menschen nicht auf das göttliche Urwesen, sondern nur auf den göttlichen Logos zurück, welcher allein in einem sterblichen Wesen habe abgedrückt oder nachgebildet werden können (vgl. §. 91.) und findet diese Aehnlichkeit in der vernünftigen Seele des Menschen, de mundi opif. §. 51., doch weiset er zugleich auch auf das Bedeutsame hin, welches in der aufrechten Gestalt des menschlichen Körpers liege. Der Mensch allein, sagt er, richte seine Blicke gegen den Himmel hin, als ob er das unsichtbare Wesen mit dem sichtbaren Organe wahrzunehmen strebe; er zeige sich dadurch als ein nicht irdisches, sondern himmlisches Gewächs (φυτὸν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ' οὐράνιον), de plantat. Noë §. 4. Josephus dagegen berührt das Ebenbild Gottes auch in der Schöpfungsgeschichte nicht.

Aus diesen Aeußerungen über das göttliche Ebenbild geht hervor, daß man demselben eine tiefere moralische Bedeutung, als im Hebraismus, abzugewinnen wußte. Aber auch die sitt-

Digitized by Google

lichen Anlagen und ihr hoher Werth werden deutlicher entwickelt. Ueber das Vermögen der sittlichen Willensfreiheit äußert sich der Siracide so: Gott habe dem Menschen die Kraft seines Entschlusses überlassen, die Beobachtung der göttlichen Gebote hänge von seinem freien Willen ab; der Mensch stehe in der Mitte zwischen dem Guten und Bösen, er könne seine Hand nach beiden ausstrecken, Kap. XV, 14—17. vgl. VI, 32.: wenn du willst (ἐὰν θέλῃς) kannst du zur richtigen Erkenntniß gelangen. Ueber die Würde der Tugend, welche nach der religiösen Ansicht dieser Zeit Eins ist mit der Gottesfurcht, redet der Siracide öfters mit Begeisterung; sie ist es, welche allein wahre Ehre verschafft, Kap. X, 19., sie ist der Ruhm des Reichen und Vornehmen wie des Armen, V. 22., der Gottesfürchtige steht höher, als der Große, der Richter und der Herrscher, V. 23., ja die Gottesfurcht übertrifft alles Andere, sie muß auch höher als die Weisheit geachtet werden, Kap. XXV, 10. Auch kennt er einen innern Richter des Menschen, welcher sein treuester und zuverlässigster Rathgeber im Handeln ist und welcher ihn verurtheilt, wenn er gefehlt hat, Kap. XXXVII, 13. 14. XXXV, 23. XIV, 2., ohne doch läugnen zu wollen, daß Gott dem Menschen geoffenbaret habe, wie er handeln solle, Kap. XVII, 12. Ebenso wird im B. der Weish. von der hohen Würde der Tugend (ἀρετή) mit Begeisterung geredet, Kap. IV, 1. Aber hier wird die Tugend aus der Weisheit hergeleitet, aus welcher alle einzelnen Tugenden wie aus ihrer Quelle herfließen, Kap. VIII, 7. Daher wird noch öfter die hohe Würde der Weisheit gepriesen, Kap. VI, 12 ff. VII, 8—10. VIII, 5—8. Diese wird zwar von der einen Seite als Gabe der Gottheit betrachtet, welche sie den Menschen sendet, Kap. VIII, 21. IX, 17.; aber von der andern Seite wird auch von dem Menschen gefordert, daß er sie aufsuchen, sie lieben, nach ihr streben solle, Kap. VI, 12—15. I, 1. 2. Es ist also die eigene Thätigkeit des Menschen bei der Gelangung zur Tugend nicht ausgeschlossen. Auch Philo legt der menschlichen Seele die Freiheit des Willens bei. In der Seele allein, sagt er, löste Gott die Fesseln der Nothwendigkeit und indem er sich selbst überließ, schenkte er ihr die herrlichste Gabe, welche sie zu empfangen fähig war, das Vermögen der freien Wahl

Digitized by Google

(ἐκούσιον κίνησιν, ἐνέργειαν), welches er selbst näher bezeichnet als das Vermögen, nach genauer Unterscheidung des Bösen und des Guten das Bessere zu erwählen, das Schlechtere aber zu fliehen, quod Deus immut. §. 10.

§. 110.

Sittlicher Verfall des Menschen.

Das Buch des Siraciden erkennt es an, daß das sittliche Verderben allgemein unter den Menschen herrsche und Alle schuldig seien, Kap. VIII, 5., aber es will das Böse nicht betrachtet wissen als dem Menschen anerschaffen, Kap. X, 18., vielmehr erzeuge es sich erst durch Verführung, Kap. LI, 13. Das B. der Weish. aber und die übrigen Apokryphen erklären sich nicht deutlich über die Allgemeinheit des sittlichen Verfalls, obwohl sie öfters über die Sündhaftigkeit des jüdischen Volkes Klage führen. In der Erklärung des Ursprungs der Sünde unter den Menschen aber folgen alle Apokryphen des A. T. der zweiten Schöpfungssage. So lange Adam noch allein erschaffen war, bewahrte ihn die Weisheit vor der Uebertretung, Weish. X, 1., aber von dem Weibe hat die Sünde ihren Ursprung genommen und um ihretwillen sterben wir alle, Sir. XXV, 23. Obgleich nun aber der Siracide den Tod als eine Folge der ersten Uebertretung ansieht, so äußert er sich Kap. XVII, 1. doch auch wiederum so, als ob derselbe seinen Grund in einer physischen Nothwendigkeit gehabt habe: der aus Erde geschaffene Mensch habe auch zur Erde wieder zurückkehren müssen. Das Buch der Weish. dagegen läßt den Menschen mit der ursprünglichen Anlage zur Unsterblichkeit geschaffen werden, Kap. I, 14. II, 23. Der Tod ist durch den Neid des Teufels, welchen der Verf., wie es scheint, in der Schlange der Schöpfungssage fand, in die Welt gedrungen und die Bösen ziehen ihn herbei, Kap. II, 24.

Auch Philo unterscheidet einen ursprünglichen Zustand des Menschen von seinem gegenwärtigen. Der erste Mensch wurde vollkommen an Körper und Seele erschaffen, de mundi opif. §. 47.; er folgte dem Gesetze des göttlichen Logos, welches die ganze Natur beherrscht, lebte in seliger Gemeinschaft mit den höheren Naturen und bahnte sich durch die Tu-

Digitized by Google

gend den Weg zur vollkommensten Gottähnlichkeit, §. 49. Die erste Uebertretung ging von dem Weibe aus; dieses erzeugte den Wunsch nach Vereinigung und Hervorbringung des Aehnlichen; daraus erwuchs die Begierde nach dem Irdischen und die körperliche Lust, die Quelle alles Bösen, weil sie das himmlische Leben mit dem irdischen vertauschen lehrt, §. 53—55. Das Symbol der Lust (ἡδονῆς σύμβολον) ist in der Schöpfungsgeschichte die Schlange, und so wie der Mann den Verstand (νοῦς) repräsentirt, so das Weib die Sinnlichkeit (αἴσθησις); die Lust aber bestrickt den Verstand durch das Mittel der Sinnlichkeit, wie diese Sage allegorisch andeutet, §. 56—59. vgl. de leg. alleg. II, 18. 19. Seitdem nun tritt eine fortgehende Verschlimmerung des Menschengeschlechts ein, so daß die späteren Geschlechter sich zu den Protoplasten verhalten wie aus einem herrlichen Originale fließende Abbildungen, welche immer schwächer und unvollkommener sich darstellen, je weiter sie sich von dem Urbilde entfernen, oder wie die Ringe an einer magnetischen Kette, welche immer schwächer angezogen werden, je weniger sie unmittelbar mit dem Magnete zusammenhängen, de mundi opif. §. 49. Aber das göttliche Ebenbild blieb, obwohl in geringerem Grade, auch bei den Nachkommen, indem sie ihrem Geiste nach den göttlichen Verstand, ihrem Körper nach die materielle Welt abbilden; das. §. 51. Doch war mannichfaches Elend die Folge der ersten Uebertretung, die Erde verlor ihre ursprünglichen Kräfte wegen der Sünde, die Erwerbung der Nahrung wurde dem Menschen erschwert, damit nicht die Sünde sich durch Müßiggang mehre, und die Geburt des Weibes wurde schmerzenvoll; das. §. 60. Seitdem nun sind dem sterblichen Menschen unzählige Uebel angeboren (συγγενεῖς κῆρες), welche er zwar verringern, aber unmöglich aufheben kann, de nom. mutat. §. 6. Auch dem Tugendhaften ist von der Geburt an das Sündigen angewachsen (συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν [45]) ἐστί) und Alle bedürfen daher der Versöhnung, de vita Mos. III, 17. Nicht leicht findet sich eine Seele vor, die von Einwirkungen der Leidenschaft und von Sünde frei geblieben wäre, de sacrif. Abel. et Caini §. 33. Es ist eine seltene Gottesgabe, die Laufbahn des

[45) τὸ ἁμαρτάνον der Frankfurther und Leipziger Ausgabe ist wohl als ein Druckfehler zu betrachten. D. H.]

Digitized by Google

Lebens von den Schranken an bis zum Ziele, ohne zu straucheln und zu fallen, zu durchlaufen, de agric. §. 40. Völlig sündenfrei zu sein, kommt nur Gott und vielleicht einem göttlichen Manne zu, aber von der Sünde zur Tugend zurückzukehren, das geziemt dem weisen Manne, welcher sein eigenes Heil bedenkt, de poenit. §. 1. — Jedoch äußert sich Philo nicht darüber, ob er diese allgemeine und angeborne Sündhaftigkeit der Menschen in einem Causalnexus mit der Uebertretung der Stammeltern gedacht wissen wollte und also eine Erbsünde annahm, sondern es spricht sogar hiergegen, daß er die ersten sieben Lebensjahre, bevor die Vernunft zum Bewußtsein kommt und der Unterschied des Guten und Bösen erkannt wird, als einen unschuldigen Zustand beschreibt, quis rer. div. haer. §. 59. Jedoch bemerkt er anderswo, der Mensch sei auch in dieser Lebensperiode nicht frei von den Affecten; er lasse sich von Traurigkeit, Furcht, Schmerz, Begierde treiben und bewegt werden; dies seien die angebornen Uebel, durch welche die Vernunft, sobald sie zur Reife gelange und den Unterschied von Gutem und Bösem erkenne, hingerissen werde, das Gute nachzusetzen und das Böse zu erwählen; sie seien also die eigentliche Quelle des Bösen, de congr. quaerend. erud. gratia §. 15. Gott aber ließ das Böse zu, damit dadurch das Gute deutlicher offenbar würde (*εἰς τὴν τῶν βελτιόνων δήλωσιν*), de leg. alleg. III, 23., jedoch erschuf er die Menschen frei und kann selbst nicht als Grund des Bösen betrachtet werden, de opif. mundi §. 52. Ueber die Natur der menschlichen Freiheit und die Möglichkeit eines Mißbrauchs derselben vgl. oben §. 84.

§. 111.

Sittliche Grundsätze der nacherilischen Bücher und der Apokryphen des A. T.

In den nacherilischen Büchern des A. T. zeigt sich bis auf Daniel im Ganzen derselbe moralische Geist, wie in den Denkmälern des Hebraismus, und namentlich wird der Werth der äußern Religionshandlungen durch die sittliche Gesinnung bedingt, Zach. VII, 5—10. Bei Daniel aber ist die Vorstellung merkwürdig, daß Vergebung der Sünde durch Ertbei-

Digitized by Google

lung von Almosen erlangt werde, Kap. IV, 24., daß man durch leibliche Kasteiungen zu einer näheren Verbindung mit der Geisterwelt, zu himmlischen Gesichten und Offenbarungen geführt werde, Kap. IX, 1—3.; ein übertriebener moralischer Werth wird Kap. I, 8—16. auch auf die genaue Beobachtung der mosaischen Speisegesetze gelegt. In den Apokryphen sind zum Theil moralische Wahrheiten in eine erdichtete Geschichte eingekleidet worden. Dieser Fall tritt bei dem B. Judith, Tobias und bei den Zusätzen zu Daniel ein.

Die beschränkteste Denkart verräth unter ihnen das B. Judith. Diese Dichtung legt einen hohen Werth auf strenge Beobachtung der im Gesetze vorkommenden Speiseverbote, Kap. XI, 12—15., auf Peinigungen des Körpers bei religiösen Handlungen, Kap. IV, 9—15. VIII, 5. 6. und auf die äußere Verehrung Gottes, Kap. VIII, 18—20., obwohl der Verfasser Kap. XVI, 16. einen freieren Ausspruch über den Werth des Opfercultus aus einem früheren Dichter (Ps. LI, 18. 19.) sich aneignet. Dabei verräth sich der wildeste Haß gegen die Heiden, wenn sie die Feinde des göttlichen Volkes sind, Kap. XVI, 17. Gegen diese ist Alles erlaubt; Betrug derselben und ihre hinterlistige Ermordung wird von Jehova gebilligt und er wird um seinen Beistand zu solchen Handlungen angefleht, Kap. IX, 9. 10. X, 8. Richtiger sind die Vorstellungen, welche über das Unerlaubte eines unvorsichtigen Eidschwurs, besonders wenn man dadurch die göttliche Macht auf die Probe zu setzen scheine, vorgetragen werden, Kap. VIII, 11 ff. Die moralische Denkart des Verfassers aber spricht sich in dem Satze aus: daß zur Erreichung eines guten Zweckes kein Mittel zu schlecht sei.

Das B. Tobias folgt bei einem gleichfalls beschränkten moralischen Urtheile doch richtigeren Grundsätzen. Die beschränktere Ansicht zeigt sich darin, daß die äußeren sogenannten guten Werke einseitig hervorgehoben werden. Gebet mit Fasten verbunden, Wohlthätigkeit und Gerechtigkeit sind die ersten Pflichten; die Wohlthätigkeit rettet vom Tode und reinigt von jeder Sünde, Kap. XII, 8—14. IV, 7—11. XIV, 9—11. Als ein solches Tugendideal wird uns der alte Tobias geschildert, bes. Kap. I. Die Tendenz dieser Schrift ist dahin gerichtet, zu lehren, daß ein frommer Mann, welcher nach diesen

Digitized by Google

Grundsätzen lebe, zwar hart geprüft werden könne, aber dennoch zuletzt unter Gottes Beistande zum höchsten Glücke gelange. Mit diesem Geiste der Werkheiligkeit söhnt man sich indessen wieder aus, wenn man die reineren Vorstellungen berücksichtigt, welche sich in andern Stellen finden. Dahin gehört der evangelische Grundsatz für die Pflichten gegen Andere: Keinem das anzuthun, was man selbst verabscheuet, Kap. IV, 15.; ferner das Hervorheben der guten Gesinnung beim Handeln; man soll auch den Willen zu sündigen, den bösen Vorsatz verabscheuen, V. 5.; die Wohlthaten soll man mit freudigem Herzen, nicht mit einem neidischen (mißgönnenden) Auge ertheilen, V. 16. Vor Allem gibt sich im ganzen Buche ein reiner Sinn für kindliche Liebe, Ehrfurcht gegen die Eltern und elterliche Zärtlichkeit zu erkennen, Kap. IV, 3. 4. V, 17—21. VI, 14. IX, 4. X. XI, 1—15.

Unter den Zusätzen zum Buche Daniel ist die Dichtung von der Susanna in moralischer Hinsicht bemerkenswerth, weil sie ein Muster der Keuschheit und der ehelichen Treue aufstellen soll. In dem Gebete der drei Männer wird V. 11. die Vorstellung geäußert, daß die Verdienste der frommen Vorväter auch den Nachkommen zu statten kommen und ihnen die göttliche Gnade verschaffen. Vgl. 2 Macc. VIII, 15. Sir. IV, 16.

Von den didaktischen Büchern geben das des Siraciden und das der Weisheit die meiste Ausbeute an moralischen Ideen. Der Siracide lehrt, wie das Buch der Sprüche, in Sprüchwörtern oder Gnomen bald Lebensklugheit, bald sittliche Maximen, bleibt sich aber, was eine Folge dieser Lehrart ist, in den Grundsätzen nicht immer gleich und es finden sich neben reineren moralischen Urtheilen andere, welche eine mangelhafte sittliche Bildung verrathen. Jene reineren Vorstellungen sprechen sich besonders aus in der Schätzung des äußeren Cultus nach seinem Verhältniß zur religiös-sittlichen Gesinnung. Man soll nicht denken, durch die Menge der dargebrachten Opfer und Gaben die Versöhnung zu erlangen, Kap. VII, 9., denn es kommt nicht auf die Zahl der Opfer, sondern auf die sittliche Beschaffenheit des Opfernden an; Gaben, welche der Sünder darbringt, verabscheut Jehova, Kap. XXXI, 18—20., die Opfer des Gerechten dagegen sind ihm angenehm, Kap.

Digitized by Google

XXXII, 6. 7.; die Beobachtung der Gesetze gilt wie eine reiche Gabe, wie ein Freudenopfer vor Gott, Wohlthätigkeit wie Dankopfer, V. 1—3. Zwar wird auf Sorgfalt in der Darbringung der Opfer gedrungen, V. 4—8., doch zugleich bemerkt, daß diese Gaben Zeichen eines von Gottes Wohlthaten freudig gerührten Herzens sein sollen, V. 8. 9. Wenn Kap. XXXVI, 7. 8. die Beobachtung der heiligen Tage eingeschärft wird, so wird zugleich der abergläubischen Vorstellung entgegengewirkt, als ob ein Tag an sich Vorzüge vor dem andern habe, obwohl Gott nach weisen Absichten einige Tage zur Feier ausgelesen habe. — Ein sehr reiner sittlicher Geist verräth sich auch in den Vorschriften über die Pflicht der Wahrhaftigkeit; die Wahrheit soll man nie verläugnen, Kap. VII, 12. 13. und für sie bis in den Tod muthig streiten, des göttlichen Schutzes gewiß, Kap. IV, 28.; so wie in der Empfehlung einer versöhnlichen Gesinnung, durch welche die göttliche Verzeihung bedingt wird (vgl. Weish. XII, 19., wo die Pflicht der Menschenliebe auf das Beispiel Gottes gestützt wird). Mit diesen reineren Grundsätzen stehen aber andere Aeußerungen im Widerspruch. Nach Kap. XXV, 7. XXX, 6. kennt der Verfasser keine größere Seligkeit als die Rache an den Feinden; Kap. XII, 2—18. widerräth er jene Annäherung, jeden Versuch einer Aussöhnung mit dem Feinde als höchst gefährlich; Kap. XXXIII, 7—10. werden furchtbare Verwünschungen wider die Nationalfeinde ausgesprochen. Aehnliche Härte verrathen auch die Vorschriften über die Behandlung der Sclaven, Kap. XXX, 33—37., obwohl V. 38—40. einige Milderungen hinzugefügt werden. Man sieht daran, wie schwer es hielt, zu der reinen Idee einer allgemeinen Menschenliebe, welche unter allen Verhältnissen in jedem Menschen den Bruder sieht, sich zu erheben.

Im B. der Weisheit läßt sich der Einfluß, welchen eine philosophische Bildung auf die Reinheit der sittlichen Denkart zu haben pflegt, nicht verkennen. Die Tugend wird hier durchaus als ein Inneres, als eine geistige Beschaffenheit des Menschen gedacht und damit verbindet sich eine größere Erhebung über den jüdischen Particularismus, welcher nur Pflichten gegen die Stammverwandten kannte, und eine strengere Folgerichtigkeit in den Vorstellungen. Alle Tugend geht aus einem

Digitized by Google

innern Principe, der göttlichen Weisheit, hervor, welche in dem Menschen ihren Wohnsitz aufschlägt, nachdem er sich ihrer durch eifriges Streben nach derselben würdig machte, Kap. VI, 12—20. vgl. I, 4. Aus ihr fließen die vier platonischen Cardinaltugenden: Mäßigkeit (σωφροσύνη), Klugheit (φρόνησις), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Tapferkeit (ἀνδρία), Kap. VIII, 7. Abgötterei dagegen ist das Hauptlaster, aus welchem alle übrigen herfließen, Kap. XIV, 12. Der Mensch, auch wenn er noch so vollkommen wäre, ist für Nichts zu achten, so lange ihm jene himmlische Weisheit fehlt, Kap. IX, 6. Da nun die Weisheit, aus welcher die Tugend fließet, ein religiöses Princip ist, so muß auch alle Tugend aus dem Glauben oder der Anerkenntniß Gottes herfließen und Eins sein mit ihr. Gott zu erkennen ist vollständige Gerechtigkeit (ὁλόκληρος δικαιοσύνη), Kap. XV, 3. und die Israeliten sündigen nicht, weil sie Gott erkannt haben, V. 2. Da aber den Heiden von ihrer Geburt an (φύσει) diese Gotteserkenntniß fehlte (πάντην αὐτοῖς ἀγνωσία τοῦ θεοῦ), Kap. XIII, 1., so folgt, daß sie böse sind von ihrer Geburt an (πονηρὰ ἡ γένεσις αὐτῶν) und daß ihnen die Bosheit eingeboren (ἔμφυτος) sei, Kap. XII, 10. Hier zeigt sich allerdings wieder der sittliche Particularismus der Juden, aber er wird, indem ihn der Weisheitslehrer in einen philosophischen Zusammenhang zu bringen sucht, gemildert; die Heiden erscheinen nicht bloß deshalb als Sünder, weil sie keine Juden sind, sondern weil ihre Abstammung es ihnen unmöglich machte, zur rechten Gotteserkenntniß zu gelangen und der himmlischen Weisheit theilhaftig zu werden, ohne daß ihnen jedoch die natürliche Fähigkeit, dahin zu gelangen, abgesprochen würde, Kap. XIII, 3—9. An diese geistige Sittenlehre schließt sich aber die Vorstellung, daß der Sitz des Bösen im Körper liege, woraus sich alsdann für das sittliche Streben die Maxime ergab: die Seele von dem Einflusse des Körpers zu befreien; eine Maxime, welche die Quelle ist, aus der alle Arten von Mönchsasketik geflossen sind. Angedeutet wird dieser Grundsatz in der Klage, Kap. IX, 15., daß der verwesliche Körper die Seele beschwere, daß die irdische Hütte den gedankenreichen Geist niederdrücke. Daraus floß übertriebene Werthschätzung des jungfräulichen Standes und der Enthaltung vom Beischlafe, auch wenn sie,

Digitized by Google

wie bei den Eunuchen, in einem physischen Mangel ihren Grund hat. Eine solche Abstinenz wird nämlich als das Mittel betrachtet, leichter zur Tugend zu gelangen, Kap. III, 13. 14. IV, 1. 2. Damit verbindet sich aber auch ein essenischer Widerwille gegen die Weiber. Adam, wäre er allein geschaffen geblieben, würde durch die Weisheit bewahrt worden sein vor der Uebertretung, zu welcher ihn das Weib verführte, Kap. X, 1. Essenisch ist auch die Pflicht, vor Sonnenaufgang zu beten, Kap. XVI, 28., denn dieses Gebet machte einen Theil der essenischen Askese aus. Mit der geistigeren Denkart des Buches stimmt es genau überein, daß des äußeren Dienstes, und namentlich der Opfer, so selten Erwähnung geschieht und wenig Werth auf sie gelegt wird. Einmal jedoch scheint dem Gebete und Rauchwerke, welche der Priester in heiligem Schmucke darbrachte, ein Einfluß auf die Abwendung einer Volksplage zugeschrieben zu werden, Kap. XVIII, 21. 24. 25. Opfer aber werden im ganzen Buche nur einmal, Kap. XVIII, 9., und ganz beiläufig erwähnt.

§. 112.

Sittliche Grundsätze der jüdischen Zeitgenossen Jesu.

Die verschiedene Richtung der sittlichen Ansichten, welche wir in den Apokryphen wahrnehmen, erhält sich fortwährend unter den Juden bis auf Christum herab. Jene sinnlich beschränkte Sittenlehre, welche das Wesen der Tugend in den Werken, besonders den gesetzlichen Werken findet, wird die herrschende Denkart bei den Palästinensern und verbreitet sich durch die Secte der Pharisäer. Die geistige Sittenlehre aber vereinigt sich immer mehr mit einer schwärmerischen Ascetik und tritt so in der ägyptisch-palästinensischen Secte der Essäer so wie bei Philo hervor. Wo sich endlich eine reinere Sittenlehre bildet, wie bei den Sadducäern, da wird sie mit Aufopferung der Grundwahrheiten des religiösen Glaubens erlangt.

Von den Sitten der Pharisäer gibt Josephus ein sehr vortheilhaftes Bild. Er lobt ihr strenges und frugales Leben, ihre Achtung gegen die Vorfahren, ihren Patriotismus, ihr Wohlwollen gegen Jedermann, Archaeol. XVIII, 1. 3. B. iud. II, 8, 14. Davon weicht bekanntlich das Urtheil des

Digitized by Google

N. T. ab, welches ihre Sitten von einer höchst nachtheiligen Seite schildert und ihnen verderbliche moralische Grundsätze beilegt. Diese verschiedenen Berichte lassen sich indessen vereinigen, wenn man erwägt, daß Josephus sie von Seiten ihrer äußeren Handlungsweise, das N. T. hingegen vornämlich von der Seite der Gesinnungen, aus welchen ihre Handlungen herflossen, schildert; und daß ferner Josephus sein Bild nach dem besseren, aber wahrscheinlich auch geringeren Theile der Secte entwarf, das N. T. aber die große verdorbene Mehrheit der Secte, besonders die Pharisäer der Hauptstadt, ins Auge faßt. Auch das N. T. macht uns indessen mit einzelnen besser denkenden Pharisäern bekannt, wie Nikodemus Joh. III. und Gamaliel, dem Lehrer des Paulus, A. G. V, 34 ff. XXII, 3. und Josephus selbst muß gleichfalls als ein solcher betrachtet werden. Sein Grundsatz, man dürfe Keinen zur Annahme des Judenthums mit Gewalt nöthigen und müsse Jedem Freiheit der Religion lassen (de vita §. 23.), schließt sich genau an die im N. T. dem Gamaliel beigelegten Grundsätze. Seine Vorstellungen über die Unerlaubtheit des Selbstmordes verrathen einen reinen, pharisäischen Zeloten unbekannten, moralischen Geist, b. iud. III, 8, 5. Die Gesinnungen des besseren Theils der Pharisäer sprechen sich auch hier und da im Talmud, besonders in dem Abschnitte Pirke Abhoth (Sprüche der Väter) aus, so daß man selbst mehrere Sittenregeln Jesu durch talmudische Parallelen hat erläutern können. Aber bei der großen Mehrheit der Pharisäer scheint sich aus dem Traditionswesen wirklich jener sittenverderbliche Geist erzeugt zu haben, welchen das N. T. an ihnen rügt. Indem nämlich die verschiedenartigen Auctoritäten, welche der große Wald der Tradition in sich fasset, in ihren moralischen Urtheilen über die Zulässigkeit einzelner Handlungsarten abweichen, lassen sie die Wahl frei, welchem Urtheile man folgen wolle. Dadurch erzeugt sich ein moralischer Probabilismus, welcher der überwiegenden Auctorität den Vorzug gibt vor dem unmittelbaren Urtheile oder der Stimme des Gewissens. Die sittliche Urtheilskraft wird geschwächt, man verliert sich in subtile Zergliederungen der Moralität einzelner Fälle (Casuistik), ohne sich zu allgemeinen überall sicher leitenden Grundsätzen zu erheben; man wird ferner durch die Anhänglichkeit an Auctoritäten zu einer sittlichen Ansicht geleitet, welche

Digitized by Google

über das Aeußere der Handlungen das Innere derselben oder die Gesinnung, aus welcher sie hervorgehen, übersieht und Scheinheiligkeit oder Hypokrisie erzeugt. Von diesen sittlichen Gebrechen der Pharisäer gibt das N. T. nicht nur, sondern auch der Talmud Zeugniß. Der Probabilismus ist der Grundfehler des ganzen Talmuds, welcher die verschiedenen Grundsätze der Lehrer über die Erlaubtheit der Handlungen zusammenstellt und bald das Urtheil frei läßt, bald darüber entscheidet, doch nicht nach moralischen Gründen, sondern nach der vorherrschenden Meinung. Die Casuistik der Pharisäer verräth sich im N. T. besonders in den subtilen Unterscheidungen, durch welche sie die Kraft des Eidschwurs lähmten, Matth. V, 33 ff. XXIII, 16 ff., die allgemeine Menschenliebe particularistisch beschränkten, Kap. V, 43. und die Pflichten der Kinder gegen die Eltern in Frage stellten, Kap. XV, 3—6. Marc. VII, 11 ff. Für ihre beschränkte Ansicht, daß die Tugend im Werke und Dienste gegeben sei, spricht Matth. VI, 16. IX, 14. XXIII, 23. XII, 1—8. Joh. IX, 16., für ihre Scheinheiligkeit, Matth. XXIII, 28., für ihr Streben nach dem Lobe der Tugend, ohne die Tugend zu erstreben, Matth. VI, 1 ff., und für die Selbsttäuschung und eitle Selbstzufriedenheit, welche daraus hervorgehet, Luc. XVIII, 9 ff.

Daß die Sittenlehre der Sadducäer besser sein mußte, als die pharisäische, läßt sich aus dem Stillschweigen des N. T. vermuthen, welches niemals sittliche Grundsätze dieser Secte, sondern nur ihre Verwerfung der Auferstehung angreift. Auch konnte ihre Sittenlehre nicht, wie die pharisäische, durch das Traditionswesen entstellt werden, da sie eine traditionelle Auctorität nicht anerkannten. Einen wohlthätigen Einfluß auf die Reinheit ihrer sittlichen Denkart mußte es auch haben, daß sie die vollkommenste Freiheit des menschlichen Willens annahmen, Joseph. de b. iud. II, 8, 14. Archaeol. XIII, 5, 9. Nach dem Talmud Pirke Abhoth I, 3. hätten sie sich ferner folgenden Grundsatz des Lehrers Antigonus Isch Socho angeeignet: „Seid nicht wie die Knechte, welche ihrem Herrn dienen um Lohn zu empfangen, sondern seid wie die Knechte, welche ihrem Herrn dienen nicht um Lohn zu empfangen.“ Wenn hiernach ihre Sittenlehre als frei von Eudämonismus und als uneigennützig erscheint, so steht damit gar nicht im

Digitized by Google

Widerspruch, daß Josephus (b. iud. II, 8, 14.) ihnen ein rauhes unfreundliches Betragen beilegt und von ihrem Widerwillen gegen die Annahme von Staatsämtern spricht, Arch. XIII, 10, 6. XVIII, 1, 4.; denn das Erstere erzeugt sich leicht aus einer stoischen Strenge in den sittlichen Grundsätzen, das Letztere aber mochte lediglich darin seinen Grund haben, daß sie in Staatsgeschäften von der herrschenden Partei überstimmt wurden und also keine eigentliche Wirksamkeit erlangen konnten. — Dies ist Alles, was man mit einiger Sicherheit über die sadducäische Sittenlehre angeben kann; alles Uebrige stützt sich auf unsichere Vermuthungen und gewagte Combinationen.

Die geistige Richtung der Sittenlehre auf das Innerliche trat bei den Essäern (in Aegypten Therapeuten genannt) hervor, verband sich aber hier mit schwärmerischer Mönchsaskese und einem Hange zum beschaulichen Leben, welcher sich jedoch stärker bei den Aegyptiern als bei den Palästinensern an den Tag legte. Dagegen waren die palästinensischen Essäer strengere Juden, nämlich ängstlicher in der Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, besonders der Sabbathsfeier und der Reinigungsgebräuche. Beide bildeten einen religiös-sittlichen Verein in der Gestalt einer geheimen Gesellschaft, welche ihre Oberen, ihre Grade und ihre Geheimnisse hatte, in die man nur nach einer Prüfung unter eidlicher Angelobung des Gehorsams, der Treue und der Verschwiegenheit gelangen konnte. Der Hauptzweck dieser Gesellschaft war ein sittlicher. Durch innige Verbrüderung, durch Entfernung von den Anlässen zur Sünde, Zurückziehung von den Geschäften und Vergnügungen des Lebens, durch Mäßigkeit, Nüchternheit, Arbeitsamkeit und regelmäßige religiöse Uebungen wollten sie die sittlichen Gebrechen der Seele heilen (θεραπεύειν, daher der Name θεραπευταί, ins Aram. übersetzt Essäer). Ihre Sittenlehre selbst betrachtete alle Handlungen als abhängig von Gott, und nicht von einer menschlichen Willensfreiheit (Vgl. §. 87.). Die Befreiung von den Einflüssen des Körpers, Ueberwältigung der Sinnlichkeit und der Leidenschaften galt ihnen als das Ziel des menschlichen Strebens. Ihre Sittenlehre läßt sich auf die drei Regeln zurückführen: Liebe Gott, liebe die Tugend, liebe die Menschen! Die Liebe zu Gott muß sich nicht

Digitized by Google

nur in der Geneigtheit zur Betrachtung des göttlichen Wesens und der Lust und Liebe zur äußeren Verehrung desselben, sondern auch in einer Liebe zur Wahrheit äußern, welche so streng in allen Fällen hervortritt, daß eidliche Betheurungen unnöthig werden; daher untersagten sie auch den Eingeweiheten den Gebrauch des Eidschwures bis auf den einen Eid, welcher bei der Aufnahme abgelegt wurde. Unter diese Regel brachten sie ferner die Tugend der Keuschheit, welche ihnen als Mittel galt, um leichter zur Gemeinschaft mit den rein geistigen Wesen zu gelangen. Die Liebe zur Tugend glaubten sie an den Tag legen zu müssen durch Gleichgültigkeit gegen die äußerlichen und sinnlichen Güter des Lebens. Den Reichthum verachteten sie so sehr, daß sie alle Ansprüche auf Eigenthumsrecht aufgaben und in Gemeinschaft der Güter lebten; der Ehrgeiz wurde dadurch zurückgewiesen, daß sie sich unter einander gleichstellten und Keiner sich einen Vorzug anmaßte, obwohl jedes Mitglied zum strengsten Gehorsam gegen die Befehle der Obern verpflichtet war; Sclaverei konnten sie bei diesen Grundsätzen in ihrer Mitte durchaus nicht dulden; Verachtung der sinnlichen Genüsse verriethen sie durch ihre Lebensart, ihre Mäßigkeit und ihre Besiegung der Wollust; von ihrer Standhaftigkeit im Leiden und ihrer Gemüthsruhe im Tode gaben sie nach Josephus während der römischen Kriege die glänzendsten Beweise. Ihre Liebe zu den Menschen legten sie an den Tag durch die brüderliche Gemeinschaft, durch die Theilnahme, Dienstfertigkeit und Bescheidenheit, welche sie unter sich ausübten, durch die zuvorkommende und gastfreie Aufnahme, welche jeder fremde Bruder fand, und durch die Sorgfalt, mit welcher die Kranken gepflegt wurden. Bei den Essenern verbanden sich diese Tugenden mit Arbeitsamkeit und nützlicher Thätigkeit, die Therapeuten aber flohen die Arbeit, um ganz einem beschaulichen Leben sich widmen zu können. Dies sind die Hauptzüge von der sittlichen Denkart dieser merkwürdigen Secte, welche, in sofern sie die Essäer betreffen, geschöpft werden aus *Joseph.* de b. iud. II, 8, 2—13. und *Philo*, quod omnis probus liber; von den Therapeuten aber handelt *Philo* de vita contemplativa.

Diesen mystisch-asketischen Grundsätzen nähert sich auch Philo ungeachtet seiner geistigen Sittenlehre. Die Tugend leitet er ab von einem heiligen Gesetze, welches Gott in die

Digitized by Google

Seele des Menschen gelegt habe. Dieses Gesetz, die Quelle aller wahrhaften Freiheit, ist untrüglich und alle menschlichen Einrichtungen und Gesetze sind aus ihm geflossen, quod omnis probus liber §. 7.; es ist Eins mit dem allgemeinen Gesetze der Natur und identisch mit der reinen Vernunft (ὀρθὸς λόγος), de opif. §. 50.; es ist früher vorhanden gewesen als das mosaische, und die Stammväter, indem sie ihm folgten, waren ohne Lehrer ihre eigenen Gesetzgeber, de Abrah. §. 1. Das vollkommene Leben nach diesem Gesetze besteht aber darin, daß die Gesinnungen, Worte und Handlungen auf das genauste mit einander übereinstimmen, de poenit. §. 2. Dies Gesetz ist zugleich der innere Richter, welcher die Sünder anklaget und verdammet und heißt in dieser Beziehung συνείδησις oder τὸ συνειδός, de septen. §. 5., de decal. §. 17., de confus. lingg. §. 24. So wie aber Gott das Princip aller Dinge ist, so muß auch alle Tugend von der Gottesfurcht (εὐσέβεια) als ihrem Principe (ἀρχή) ausgehen, de decal. §. 12. Ihrem Wesen nach aber ist die Tugend Eins mit der Seligkeit (εὐδαιμονία), d. i. „dem vollkommenen Besitze der Tugend in einem vollkommenen Leben," quod deter. etc. §. 17 f. de agric. §. 26. Das Seligsein (τὸ εὐδαιμονεῖν) besteht in einer vollständigen Anwendung der Tugend, wodurch ein vollständig heilsamliches Leben (βίος σῶος) bewirkt wird; daher er auch, ganz consequent, die Belohnungen der Tugend nicht in ein Aeußeres, sondern allein in die unendliche Dauer eines der Tugend vollständig gewidmeten Lebens setzte. Denn es ist göttliches Gesetz, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben (νόμος γὰρ θεῖος οὗτος τὴν ἀρετὴν δι' ἑαυτὴν τιμᾶν), also nicht etwa um eines andern durch sie erst zu erlangenden Gutes willen, wie eine von der Tugend verschiedene Glückseligkeit sein würde, de leg. allegor. III, 58. Aber die Erreichung der Tugend wird durch den Einfluß des Körpers gehindert, daher ist es das erste Gesetz für den Weisen, sich von diesem Einflusse zu befreien; ebendas. I, 32. Das Mittel zum Heil (ἀφορμὴ εἰς σωτηρίαν) besteht in dieser Auswanderung der Seele aus dem Körper und der Sinnlichkeit, welche allegorisch angedeutet wird durch die Auswanderung Abrahams aus seiner Familie, de migrat. Abr. §. 1., und durch sie wird die Seele allein der himmlischen Güter Erbinn, quis rer. div. haer. §. 13 f.

Digitized by Google

Von dieser Erhebung über den Körper soll auch der Name der Tugend abgeleitet werden (ἀρετὴ παρὰ τὸ αἴρεσθαι) §. 49. Diese Erhebung besteht aber nach Plato im Theätät in einer Annäherung zu Gott, wodurch die Seele zur Aehnlichkeit mit ihm geführt wird, de prof. §. 19., und in dieser Verähnlichung mit Gott liegt das höchste Ziel der Seligkeit (τέλος εὐδαιμονίας), de decal. §. 15. So wie sich diese Grundsätze an den Essenismus anschließen, so auch die Vorschriften, welche Philo über den Eid ertheilt. An sich betrachtet, lehrt er, sei der Eid einem vernünftigen Wesen nicht anständig; denn diesem gezieme es, also in der Wahrheit zu verharren (ἀληθεύειν), daß die Worte Eide seien (λόγους ὅρκους εἶναι); man müsse also den Eid fliehen, ihn nur im Fall der höchsten Noth ablegen, dann aber auch über Alles heilig achten und niemals leichtsinnig schwören, de decal. §. 17—19. Aber so sehr sich auch Philo in dieser Hinsicht den Essäern näherte, so vermied er doch die menschenscheue Schwärmerei derselben. Er tadelt eben sowohl diejenigen, welche, indem sie sich Gott allein widmen wollten, die Pflichten gegen die Menschen vernachlässigten, als auch diejenigen, welche, indem sie sich ganz in dem Dienste der Menschen und in der Thätigkeit für sie verlören, darüber das göttliche Wesen vergäßen; denn beide übten nur eine halbe Tugend aus; die Vollkommenen müßten Beides zu vereinigen. Ueberhaupt könne man nicht fromm sein gegen den Unsichtbaren, wenn man gegen die uns sichtbaren und nahen Wesen unerlaubt handle (ἀμήχανον εὐσεβεῖσθαι τὸν ἀόρατον ὑπὸ τῶν εἰς τοὺς ἐμφανεῖς καὶ ἐγγὺς ὄντας ἀσεβούντων), de decal. §. 22 f. Die wahre Tugend muß sich endlich aussprechen in dem innigsten Dankgefühle gegen Gott. Man darf aber nicht, wie der große Haufen, wähnen, das Wesen dieses Dankes bestehe in der Darbringung von Weihgeschenken und Opfern oder in dem Absingen von Lobliedern, sondern der wahrhafte Dank zeige sich in dem Preise Gottes, welcher aus einer reinen Seele unaufhörlich zu ihm emporbringe, de plant. Noë §. 30.; denn nicht an Opfern habe Gott Wohlgefallen, sondern an heiligen Männern, und von solchen nehme er gern die reinen Gaben an, de victimas offerent. §. 3. Auch dürfe man nicht denken, daß Gott einen sichtbaren Wohnsitz auf Erden habe, in welchem die Opfer darzubringen seien.

Digitized by Google

Wollte man auch alle Herrlichkeiten der Erde zu einem Prachtgebäude vereinigen, so würde ein solches doch kaum würdig sein, der Gottheit zum Schemel ihrer Füße zu dienen; die wahrhafte Wohnung Gottes auf Erden sei vielmehr eine unsichtbare, sie sei in der tüchtigen tugendlichen Seele (ψυχὴ ἐπιτήδειος), worunter eine solche zu verstehen sei, die in sich alle Arten der Tugend entwickelt habe, de Cherub. §. 99.

B) Theokratische Religionsbegriffe oder religiöser Particularismus.

§. 113.

Allgemeine Vorerinnerungen.

Der Particularismus der Juden gibt sich in der zweifachen Grundidee zu erkennen, daß Gott sich dem Volke Israel ausschließlich oder vorzugsweise geoffenbart habe und daß er dasselbe ausschließlich oder vorzugsweise leite und regiere. Beide Vorstellungen aber fließen aus der eigentlichen Auffassung des theokratischen Symbols oder aus der Grundansicht, daß Jehova der eigentliche König des Volkes, dieses sein eigentliches Volk, seine eigentlichen Unterthanen seien; daher kann man diesen Particularismus einen theokratischen nennen. Indem wir nun aber die beiden Grundideen, in denen er sich ausspricht, von einander absondern, zerfällt die Darstellung derselben in zwei Abschnitte, von welchen der erstere die besondere Art umfaßt, wie Gott sich dem Volke Israel zu erkennen gegeben hat, oder die particularistische Offenbarungslehre; der zweite aber die Art, wie Gott Israel leitet und regiert oder die Theokratie im particularistischen Sinne. Im ersteren erscheint Gott als Gesetzgeber, im zweiten als Regent Israels.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Particularistische Offenbarungslehre.

Erstes Hauptstück.

Von dem Geiste und der Weisheit Gottes als Offenbarungs-Principien.

§. 114.

Den Geist Gottes (רוּחַ אֱלֹהִים, πνεῦμα θεοῦ) betrachtet auch der Judaismus als das in den Propheten oder göttlichen Lehrern wirksame Princip, vermittelst dessen sie die Organe für göttliche Offenbarung werden. Die nacherilischen Propheten sind überzeugt, daß Gott durch seinen Geist aus den früheren Propheten geredet habe, Zach. VII, 12., und der Geist, welcher den Daniel fähig macht, die Träume zu deuten und die Visionen zu erklären, wird ein Geist der heiligen Götter (רוּחַ אֱלָהִין קַדִּישִׁין) genannt, Dan. IV, 5. 6. 15. V, 11. 12. 14. Auf diese Weise urtheilen auch die späteren Apokryphen; Gott hat auch ihnen durch die Propheten geredet, Bar. II, 20. 24., so besonders von Jeremia 3 Esra I, 28. 47., von Haggai und Zacharia 3 Esra VI, 1., und Elisa ist mit dem Geiste des Elia erfüllt worden, Sir. XLVIII, 12. Ein heiliger Geist lehrte in Daniel und machte ihn fähig die Wahrheit zu erkennen und gerecht zu entscheiden, Susanna 45. — Bei den nacherilischen Propheten erhält sich aber auch die Hoffnung, daß der Geist Gottes fortwährend unter dem Volke wirksam bleiben werde, dem Bunde gemäß, welchen Gott mit Israel bei dem Auszuge aus Aegypten schloß, Hagg. II, 5. Die spätere Zeit scheint jedoch diesen Glauben aufgegeben zu haben, denn unter den Religionsverfolgungen der Syrer erschallt schon die Klage, daß kein Prophet mehr in Israel sei, Ps. LXXIV, 9., und die sehnliche aber immer unbefriedigte Erwartung der Erscheinung eines Propheten wird öfter ausgesprochen, 1 Macc. IV, 46. IX, 27. XIV, 41.; doch verschafft das eifrige Studium des Gesetzes eine der prophetischen ähnliche Begeisterung und der Gesetzkundige wird von Gott erfüllt mit dem Geiste der Einsicht (πνεύματι συνέσεως), Sir. XXXIX, 6.

Digitized by Google

Am meisten redet das B. der Weish. von dem Geiste Gottes. Der unvergängliche Geist Gottes (τὸ ἄφθαρτον πνεῦμα θεοῦ) nämlich gilt ihm nicht nur, wie in den Denkmälern des Hebraismus, als das allgemeine göttliche Lebensprincip, durch welches Alles erhalten und zusammengehalten wird, Kap. I, 7. XII, 1., sondern auch als das Princip der göttlichen Offenbarung. Es kennt einen heiligen Geist der Unterweisung (πνεῦμα ἅγιον παιδείας), Kap. I, 5., welchen Gott aus der Höhe herabsendet, um die Menschen zu unterrichten, Kap. IX, 17. Obgleich der göttliche Gast und die Weisheit hier identisch genommen werden (vgl. §. 90.), so ist doch der Begriff der Weisheit der vorherrschende und von dieser wird daher fast Alles prädicirt, was im A. T. dem Geiste Gottes beigemessen wird, Jes. XI, 2 ff. vgl. Weish. VII, 7. VIII, 6 ff. IX, 9—18. X, 2. Wenn es im A. T. der Geist Gottes ist, der in den Propheten wirkt, so geht hier die Weisheit über in heilige Seelen und bildet sie zu Freunden Gottes und Propheten, Weish. VII, 27.; von ihr wird eine kräftige Regierung, werden Siege über Tyrannen hergeleitet, sie weckt Heldengröße und Staatsweisheit, Kap. VIII, 14. 15. vgl. Richt. XIII, 25. XIV, 6. 19. 1 Sam. XI, 6. XVI, 13.; von ihr leitet der redend eingeführte Salomo die Vollendung seines Tempelbaues her, Weish. IX, 8 ff., die nacherilischen Propheten lassen dagegen den Serubabel durch den Geist Gottes zu der Vollendung eines solchen Unternehmens geführt werden, Hagg. I, 14. Zach. IV, 6—9.; mancherlei Fähigkeit und Geschicklichkeit wird hergeleitet von der Weisheit, Weish. VII, 16., wie das A. T. die Kunstfertigkeit herleitet vom Geiste Gottes, 2 Mos. XXXI, 3 ff. XXVIII, 3.; die Weisheit ist es, welche dunkle Sätze und Räthsel auflöset, Weish. VIII, 8., so wie im A. T. der Geist Gottes dunkler Traumgesichte Deutung möglich macht, Dan. IV, 5. 6. 15. — Die alte Ausdrucksweise verließ der Verf. des B. der Weisheit, weil „bei ihm die verständige Ansichtsweise vorherrschte“ [46]). Bei einer einseitigen Ausbildung der Speculation erscheint nämlich die Thätigkeit des Verstandes als das Höchste, und man glaubt nur durch die Fertigkeit in der Zusammensetzung von Begriffen und in ihrer Auflösung im folgerechten Schließen und in der Verbindung von Schlußreihen

[46]) S. de Wette bibl. Theol. §. 168.

Digitized by Google

zur Wahrheit gelangen zu können. So wird denn dies verständige Vermögen im Menschen, Einsicht, Weisheit, wie sich das Alterthum ausdrückte, als das einzige Göttliche in ihm oder als das Einzige, wodurch sich Gott in den Menschen offenbaret, genommen. Eine unmittelbare Erkenntniß der Gottheit, welche sich dem Gefühle kund gibt und in der Begeisterung sich ausspricht, wird als trüglich und unsicher verworfen; eine solche aber hatte der Hebraismus angedeutet, wenn er vom Geiste Gottes und seinen Einwirkungen redete. Der ruhigere, verständigere Weisheitslehrer konnte sich in diese Redeweise, welche an Schwärmerei zu streifen schien, nicht mehr finden; er machte deshalb von ihr einen sparsameren Gebrauch und redete dafür lieber von der Weisheit, durch welche sich Gott in den Menschen wirksam zeige und zu erkennen gebe. Bei Philo zeigt sich eine ähnliche Vermischung der Vorstellungen, da er das πνεῦμα θεοῦ bald mit der σοφία bald mit dem λόγος verwechselt und beiden dieselben Wirkungen, wie dem göttlichen Geiste, beilegt (vgl. §. 91.). Wo er jedoch von der Offenbarung Gottes durch Propheten redet, da folgt er dem alten Sprachgebrauche und läßt das πνεῦμα in ihnen wirken, welches er in dieser Beziehung bald ein πνεῦμα προφητικόν nennt, z. B. de vita Mos. I, 50., bald πνεῦμα θεῖον καὶ προφητικόν, wie de profugis §. 33.

Zweites Hauptstück.

Von den Wundern und Weissagungen als Offenbarungsmitteln.

§. 115.

Vorstellungen der Palästinenser.

Der Glaube, daß die Gottheit ihre Wirksamkeit in der Natur und im Menschen auf eine unmittelbare Weise in Wundern und Weissagungen zu erkennen gebe, dauert auch im Judenthum fort. Man glaubt nicht nur an die im A. T. erzählten Wunder, durch welche die Erwählung des göttlichen Volkes und die göttliche Sendung der Propheten bestätigt werde, sondern man sucht auch das Wunderbare in ihnen bald deutlicher

Digitized by Google

sich zu vergegenwärtigen, bald kühner auszuschmücken. Es findet sich auch die Ueberzeugung, daß fortwährend Wunder geschehen und die Zukunft vorausgesagt werde, um entweder Vertraute und Freunde der Gottheit zu beglaubigen oder das Gottesvolk als solches auszuzeichnen. Von den nachexilischen Büchern des A. T. erzählen Esra, Nehemia und Esther keine Wunder, die Chronik aber hat wenigstens keine Wundererzählungen, die nicht auch in den BB. Samuels und d. Kön. enthalten wären. Die Propheten Haggai, Zacharia und Maleachi erwähnen zwar Visionen, aber keine eigentlichen Wunder; dagegen enthält das B. Daniel Wundererzählungen, welche durch die apokryphischen Zusätze bei den Alexandrinern noch vermehrt worden sind, und die den Zweck haben, Daniel und seine Gefährten als Propheten zu beglaubigen. Eine wunderbare Erscheinung einer Hand zeichnet eine unerklärliche Schrift an die Wand des Speisezimmers des babylonischen Königs Belsazar; Daniel deutet die Schrift und der König ehrt ihn deshalb auf eine ausgezeichnete Weise, Dan. V. Unter Darius wird er in eine Löwengrube geworfen und bleibt unter den Löwen unverletzt, Kap. VI, 2—25.; ja es wird ihm sogar von dem Propheten Habakuk, welcher durch die Lüfte von Judäa nach Babel versetzt worden, Speise dahin gebracht. Vom Bel und Drachen, V. 33—39. Er weigert sich, Speise anzunehmen, welche vom Tische des Königs kommt, um sich nicht zu verunreinigen, und behält auf eine wunderbare Weise bei kümmerlicher Pflanzennahrung ein blühendes Ansehn, Dan. I, 8—16. Drei Gefährten Daniels, welche sich weigerten ein Götzenbild anzubeten, werden in einen Gluthofen geworfen, ohne daß das Feuer sie beschädigte, und Nebukadnezar muß die Macht des Gottes der Juden anerkennen, Dan. III.; nach Gesang der drei M. V. 25. hat ein Engel das Feuer gelöscht.

Die Gabe der Weissagung erscheint bei Haggai, Zacharia und Maleachi völlig wie bei den Propheten des Hebraismus. In der religiösen Begeisterung erweitert sich ihnen der Blick und schaut die zukünftige Entwickelung der göttlichen Weltregierung nach sittlichen Gesetzen; der Glaube lehrt sie eine Zeit verkündigen, in welcher das Ideal eines besseren Zustandes der Dinge oder die vollständige Verwirklichung der religiösen

Digitized by Google

Idee auf Erden eintreten werde. Bei diesen allgemeinen wahrhaft religiösen Blicken in die Zukunft bleiben sie stehen, ohne zufällige Thatsachen der Zukunft wahrsagend verkündigen zu wollen. Diesen Geist des wahren Prophetismus verkannte aber der Vf. des Buches Daniel. Denn anstatt seinem Daniel ein solches großartiges Gemälde der Zukunft zu verleihen, läßt er ihn die Staats- und Kirchenhändel von Nebukadnezar an bis auf Antiochus Epiphanes herab in einem chronikenartigen Tone erzählen, Kap. X—XII. — eine Einkleidungsart, welche in den späteren prophetischen Fictionen, wie sie sich z. B. in den Pseudepigraphen und in den sibyllinischen Büchern finden, nur zu häufig und auf eine höchst geschmacklose Weise nachgeahmt wurde.

In den palästinensischen Apokryphen tragen die Wunder die Namen θαυμάσια sc. ἔργα, πράγματα, Sir. XLVIII, 4. 14., τέρατα V. 14. Gepriesen werden vor allen andern die Wunder des Moses bei dem Auszuge aus Aegypten und in den Wüstenzügen, Sir. XLV, 3. 5. 19. Jud. V, 12—14. 1 Macc. IV, 9., die Wunder des Josua, Sir. XLVI, 4—6., des Elia und Elisa, Kap. XLVIII, 2—6. 9. 1 Macc. II, 58. Sir. XLVIII, 13. 14., die wunderbare Niederlage des Sanherib unter Hiskia, Kap. XLVIII, 21. 1 Macc. VII, 41., das Wunder des Jesaja, Sir. XLVIII, 23. und des Daniel, 1 Macc. II, 59. 60. Uebrigens sind diese Erzählungen der Vorzeit hier treu erhalten, sie haben keine Erweiterungen und Zusätze bekommen und werden, besonders im B. der Maccab. benutzt, um heldenmüthiges Vertrauen auf Gott zu erwecken; nirgends zeigt sich jedoch eine nähere Bestimmung des Wunderbegriffs, den der Siracide auch auf die erhabenen Erscheinungen der Natur ausdehnt, welche er gleichfalls θαυμάσια τοῦ κυρίου nennt, Sir. XVIII, 5. So wie an die Wunder, so glaubt man auch an die Weissagungen der Vorzeit. Schon die Stammväter haben Weissagungen verkündigt, Sir. XLIV, 3.; Samuels Wahrhaftigkeit wurde durch Weissagungen bewährt, Sir. XLVI, 15.; Jesaja sah den Ausgang der Ereignisse (τὰ ἔσχατα) und die verborgene Zukunft (τὰ ἐσόμενα, τὰ ἀπόκρυφα) und verkündigte sie zum Troste des Volkes, Sir. XLVIII, 24. 25.; die Vorhersagung des Jona, daß Ninive untergehen werde, bewegt den jungen Tobias, die

Digitized by Google

Stadt zu verlassen, Tob. XIV, 4. und die Erfüllung wird Kap. XIV, 15. sorgfältig angemerkt; Tobias kennt und glaubt aber auch an die übrigen Weissagungen der Propheten, nach welchen Jerusalem wird zerstört und dereinst herrlich wieder aufgebaut werden, Kap. XIV, 4. 5.

§. 116.

Vorstellungen der hellenistischen Apokryphen.

Die hellenistischen Apokryphen verweisen oft auf die Wunder der Vorzeit zur Ermunterung und zur Stärkung des Vertrauens. So auf den Auszug aus Aegypten, 3 Macc. II, 6. 7. VI, 4. Weish. X, 16—18. XVI—XIX., die Einnahme Jericho's, 2 Macc. XII, 15., die Niederlage des Sanherib, 2 Macc. VIII, 19. XV, 22. 3 Macc. VI, 5., die wunderbare Rettung des Jona, V. 8. und des Daniel, V. 7. Bisweilen schmücken sie die alten Wunder mit neuen Zusätzen aus, so besonders das B. der Weish. die mosaischen Wunder, Kap. XVI, 16—19., die Beschreibung der Aegyptischen Finsterniß, Kap. XVII., des Todes der Erstgeburt, Kap. XVIII., des Untergangs der Aegyptier im Meere, Kap. XIX. Aehnliche Zusätze hat 3 Macc. VI, 6. bei der Erzählung der drei Männer im Feuerofen. Zu den neuen Wundern der Gegenwart, welche sie berichten, gehört die Art der Entdeckung des heiligen Feuers, welches Jeremia bei der Zerstörung der Stadt sollte verborgen haben, 2 Macc. I, 19—36., der wundervolle Schlaf und die Vergessenheit des Philopator, 3 Macc. V, 20. 27., wodurch die Juden zweimal gerettet werden; 2 Macc. XV, 12—16. wird eine wundervolle und bedeutsame Traumerscheinung erwähnt. Ueberhaupt hat die ganze Geschichte des 2. und 3 Macc. B. eine wunderbare Haltung; die Begebenheiten weichen, auch wenn sie nicht grade gegen die Naturordnung streiten, doch von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge bedeutend ab und Gott heißt deshalb ὁ τερατοποιός, der Wunderthäter, 2 Macc. XV, 21. Im B. der Weisheit finden sich einige merkwürdige Aeußerungen, welche uns über den Begriff aufklären können, den man mit einem Wunder verband. Der Vf. geht nämlich davon aus, daß die gesammte Schöpfung Gott dienstbar sei und sich daher ihre Kräfte nach den göttlichen

Digitized by Google

Zwecken richten müssen, Kap. XVI, 24. 25. Aber Gott kann auch die ganze Natur umschaffen und ihre Kräfte verändern, sobald sein Rathschluß es also fordert. Eine solche Umschaffung der Natur fand Statt bei dem Durchgange der Israeliten durch das rote Meer, Kap. XIX, 6—9.; die Elemente werden verwandelt, so daß die Erde zum Wasser, das Wasser zur Erde wird, ohne jedoch die Harmonie zu stören, ungefähr wie bei einem Instrumente die Töne wechseln, der Einklang (ἦχος) aber erhalten wird, Kap. XIX, 18—21., denn diese Veränderungen und Naturkräfte erfolgen nicht zufällig, sondern nach einem durch die göttliche Güte bestimmten Maaße und Gewichte (μέτρῳ καὶ σταθμῷ), Kap. XI, 20. Diese ersten Versuche, den Wunderbegriff zu erklären, geben also eine weitere Entwickelung der Vorstellung des Hebraismus, daß das Wunder eine Schöpfung (בְּרִיאָה) sei, 4 Mos. XVI, 30. Gleicherweise reflectirt der Verf. des Weisheitsbuches nun auch über die Beweiskraft des Wunders. Das heilbringende Schlangenbild, welches Moses in der Wüste aufstellte, mußte nach seiner Meinung dem Feinde des Volkes zum Beweise dienen, daß Gott Israel von allem Uebel errette, Kap. XVI, 8.; das Manna beweiset ihm, daß die Erhaltung des Menschen von jeder freien Veranstaltung des göttlichen Willens (von dem göttlichen Worte) abhänge und nicht grade an die Erzeugnisse der Erde gebunden sei, V. 26.; durch den Tod der Erstgeburt werden die Aegyptier überführt, daß das Volk der Israeliten Gottes Sohn oder Liebling sei, Kap. XVIII, 13. — Von Weissagungen ist in den Apokryphen dieser Classe weit seltener die Rede, doch deutet das B. der Weish. auf die in ihnen liegende Beweiskraft gleichfalls hin, wenn es bemerkt, daß die ägyptische Finsterniß den Israeliten deshalb sei vorher verkündigt worden, damit sie den göttlichen Zusicherungen Glauben schenken möchten, Kap. XVIII, 6.

§. 117.

Vorstellungen der jüdischen Zeitgenossen Jesu und der Apostel.

Daß der Glaube an Wunder und Weissagungen der Vorzeit so wie der Gegenwart, auch unter den Zeitgenossen Jesu

Digitized by Google

fortlebte, dies erfahren wir nicht nur aus den Schriften des N. T., sondern auch aus denen des Josephus und Philo, auf welche wir uns hier allein beschränken.

Josephus gibt die Wundererzählungen des A. T. ziemlich getreu wieder, indem er zugleich seine eigene Ueberzeugung von ihrer Wirklichkeit ausspricht. So bemerkt er von den Wundern des Moses, daß sie von den Künsten der Magie sich eben so sehr unterschieden hätten, wie das Göttliche von dem Menschlichen (ὅσα τὰ θεῖα τῶν ἀνθρωπίνων διαφέρει), **Arch. II, 13, 3.**; Elisa hat nach seinem Urtheil wunderbare und außerordentliche Thaten durch seine Prophetenkraft verrichtet (θαυμαστὰ καὶ παράδοξα διὰ τῆς προφητείας ἐπεδείξατο ἔργα), und selbst sein Körper hat noch nach seinem Tode eine göttliche Kraft (θεῖα δύναμις) durch eine Todtenerweckung verrathen, **Arch. IX, 8, 6.** Die Möglichkeit der Wunder findet er in Gottes Allmacht. Wenn es der göttlichen Macht gut dünkte, läßt er den Moses vor dem Durchgange durchs Meer sagen, so könnten wir auch durch die Lüfte fortgetragen werden, **Arch. II, 16, 1.** Die Wunder beweisen ihm aber neben der göttlichen Macht auch besonders die göttliche Fürsorge (πρόνοια) für das Volk, **Arch. II, 15, 5.** Dessen ungeachtet scheut er sich jedoch nicht, einigen der im A. T. erzählten Wunder eine etwas natürlichere Gestalt zu geben. Bei der Gabe der Wachteln in der Wüste bemerkt er, daß diese Vögel häufig am arabischen Busen sich aufhalten, im Fluge leicht ermüden und dann auf die Erde herabsinken; daher hätten sie die Israeliten mit Händen fangen können, **Arch. III, 1, 5.** Von dem Wunder des Josua sagt er bloß, daß der Tag außerordentlich verlängert worden sei, läßt aber die Worte: Sonne stehe still! weg und verweiset im Allgemeinen auf die heilige Tempelbibliothek, **V, 1, 17.** Statt die Himmelfahrt des Elia zu berichten, begnügt er sich mit der Anmerkung: Elias sei wie Henoch verschwunden und die Art seines Todes könne kein Mensch ausmitteln, **IX, 2, 2.** Die Niederlage des Sanherib erfolgt ihm nicht durch einen Engel Gottes, sondern durch eine Pest (λοιμικὴ-νόσος) **X, 1, 5.** Zuweilen verändert er aber auch eine Wundererzählung willkürlich. So das Wunder, wodurch der Empörer Korah und seine Gesellen vertilgt wurden; nach der Urkunde öffnete sich die Erde, und verschlang sie, nach Josephus aber

Digitized by Google

entsteht ein wunderbares Feuer und verzehrt sie, Kap. IV, 3, 4. vgl. 4 M. XVI, 32. 33. Neben dem Wunder erkennt Josephus auch die Weissagungen an, in denen die göttliche Allwissenheit sich offenbart, Arch. X, 8, 3. und aus welchen er gegen die Epikuräer das Dasein einer göttlichen Vorsehung beweist, Kap. X, 11, 7. Er bemerkt es sorgfältig, wie genau die Weissagungen des Elias in Erfüllung gegangen seien, Kap. VIII, 15, 6.; er läßt durch eine im Buche Jesaja enthaltene Weissagung den Cyrus bewogen werden, den Juden die Rückkehr in das Vaterland zu gestatten, Kap. XI, 1, 2. und eine andere Weissagung des Jesaja veranlaßt den Ptolemäus Philometor, den Bau eines jüdischen Tempels zu Leontopolis in Aegypten zu erlauben, Kap. XIII, 3, 2. Einen scheinbaren Widerspruch zwischen den Weissagungen des Jeremia und Ezechiel sucht er sorgfältig aufzuheben, Kap. X, 7, 2. vgl. 8, 2.

Daß Philo dieselbe Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Nationalwunder hatte, dies zeigen seine libri tres de vita Mosis, in welchen er die sämmtlichen mosaischen Wunder nicht nur erzählt, sondern auch öfters seine eigene Ueberzeugung von ihrer Glaubwürdigkeit zu erkennen gibt. Die Wunder (*θαυματουργήματα* I, 14., *μεγαλουργήματα* I, 29., *παράδοξα*, *παράλογα* I, 38., *σημεῖα* I, 49.) gelten ihm als neue Schöpfungen (*καινουργεῖσθαι* I, 20.) oder als Hineinlegen einer neuen Kraft in einen Naturgegenstand, Kap. I, 33., und er definirt sie als Dinge, die sich gegen die bestehende Ordnung ereignen (*πράγματα συμβεβηκότα παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος*), Kap. I, 36. Ihre Möglichkeit findet er in der göttlichen Allmacht gegeben; denn da die ganze Welt Gott unterworfen ist, so müssen auch alle ihre Theile ihm als dem Herrn zu allen Zwecken dienstbar sein, Kap. I, 37 f. Solche Wunder, wie die mosaischen, sind jedoch für Gott nur Kinderspiele (*παίγνια*) gegen die großen Wunder der Weltschöpfung und der täglich wiederkehrenden erhabenen Naturveränderungen, obwohl diese letztern, welche allein der Wahrheit nach Wunder sind (*πρὸς ἀλήθειαν ὄντα θαυμάσια*) verachtet werden, weil man an sie gewöhnt ist; da hingegen solche ungewöhnliche Dinge, auch wenn sie gering seien, durch die Neuheit Erstaunen erregten, Kap. I, 38. Der Propheten gedenkt Philo zwar öfters mit hoher Achtung; da aber seine Schriften bloß die Deutung des Gesetzes

Digitized by Google

umfassen, so läßt er die späteren Weissagungen unberücksichtigt und beschränkt sich auf die Stammväter und auf Moses, welche ihm gleichfalls als Propheten gelten, quis rer. div. haeres §. 52. Einen Propheten nennt er τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον, weil er nur in göttlichen Dingen lebe, de gigant. §. 14., er bezeichnet ihn als einen Ausleger, in welchem Gott innerlich seine Worte wiederhalle (ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης, ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ), de praem. et poen. §. 9., der nichts Eigenes redet, sondern nur Fremdes, indem ein Anderer in ihm wiederhallt (ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου), quis rer. div. haer. §. 52. Es findet aber hierbei nicht etwa eine Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen oder ein Zusammenwirken beider statt, sondern die Wirksamkeit des menschlichen Geistes hört völlig auf bei dem Propheten, sobald er weissagt und der göttliche Geist nimmt dafür auf das vollständigste seinen Wohnsitz in ihm, ebendas. §. 53 f.

Drittes Hauptstück.

Von den schriftlichen Offenbarungsurkunden.

§. 118.

Die Vorschriften des Gesetzes gelten unverändert von ihrer ersten Aufzeichnung an bis auf Philo und Josephus herab, Philo de vita Mos. II, 3. Joseph. c. Ap. II, 20. 21. Der schriftliche Offenbarungscodex enthält göttliche Decrete (θεοῦ δόγματα), welchen ein jeder Jude Treue schuldig ist und für welche er, wenn es die Noth fordert, selbst sein Leben freudig hinzuopfern bereit sein muß; Joseph. c. Apion. I, 8. de Maccab. I. — aber er ist nach den Vorstellungen der Juden zu Christi Zeiten abgeschlossen und darf weder einen weitern Zuwachs erhalten, noch darf man irgend etwas von ihm wegnehmen. Wenn Josephus (c. Ap. I, 8.) erwähnt, daß nach Artaxerxes, dem Nachfolger des Xerxes (d. i. Artaxerxes Longimanus) sich keine genaue Succession der Propheten (προφητῶν ἀκριβὴς διαδοχή) nachweisen lasse: so stimmt damit sehr wohl die Klage des nachexilischen Psalms LXXIV. und der

Digitized by Google

Apokryphen überein, daß kein Prophet mehr unter den Juden auftrete (Vgl. §. 114.). Jenen Zeitpunct für das Aufhören des prophetischen Geistes scheint aber Josephus deshalb angenommen zu haben, weil das B. Esther, welches er für das jüngste im Canon hielt, nach seiner Meinung in die Zeiten des Artaxerxes zu setzen ist, **Arch. XI, 6.** Den Talmudisten gilt Maleachi als der letzte Prophet, mit welchem der heilige Geist von Israel genommen sei und die Juden nennen ihn deshalb das Siegel der Propheten (חוֹתָם נְבִיאִים). Diese Offenbarungsschriften müssen denselben Umfang gehabt haben, als unser A. T., **Jos. c. Apion. I, 8.** Unter ihnen aber wurden die Bücher des Gesetzes vor allen andern hochgeachtet und durchgängig dem Moses zugeschrieben. Im Gesetzbuche ist eine nie zu erschöpfende Quelle der Weisheit enthalten, welche auf die Gesetzkundigen überströmt, **Sir. XXIV, 23—29.** und seine Vorschriften haben ewige Gültigkeit, *προστάγματα αἰώνια*; **Tob. I, 6.**, *ἄφθαρτον φῶς νόμου*, **Weish. XVIII, 4.** Alles, was von der göttlichen Weisheit gilt, wird auf das Gesetz übergetragen, in welchem sich die Weisheit gleichsam verkörpert hat, **Sir. XXIV, 23. Bar. III.** vgl. **IV, 1.**; ihm wird eine ewige Existenz zugeschrieben und Moses war gleichsam nur das Organ, durch welches sich das von Ewigkeit her vorhandene Gesetz der Gottheit aussprach, **Philo de vita Mos. I, 28.** Keinem Propheten hat Gott auf gleiche Weise sich unmittelbar kund gegeben, als dem Moses, **Sir. XLV, 1—5.**, der über alle Sterblichen erhaben ist, *προφήτης οἷος οὐκ ἄλλος*, **Jos. Arch. IV, 8, 49.** Philo nennt ihn gewöhnlich den heiligsten Moses (*ὁ ἱερώτατος Μωυσῆς*); den heiligsten unter Allen, welche jemals geboren sind (*ὁσιώτατον καὶ θεοφιλέστατον τῶν ποτε γενομένων*), **de vita Mos. III, 24.**; ja er faßte ihn in so inniger Vereinigung mit Gott, daß er ihn selbst Gott nennt oder Gott und König (*θεὸς καὶ βασιλεύς*) des ganzen Volkes, ebendas. **I, 28.**, wahrscheinlich nach 2 Mos. **IV, 16.** Als Freund Gottes theilt er die göttliche Macht, denn *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*: daher ist ihm die Welt unterthan, er hat Macht über die Elemente erhalten und er verändert sie nach seinem Willen grade so wie die Gottheit über sie gebietet, **de vita Mos. I, 28.** Doch unterscheidet Philo zwei Arten der Prophetengabe, die *ἑρμηνεία* und *προφητεία*. Als *ἑρμηνεύς* ist

Digitized by Google

Moses bloß der Interpret göttlicher Aussprüche, welche, wenn sie unmittelbar und bloß aus freiem Antriebe Gottes erfolgen, die höchsten und heiligsten sind; erfolgen sie aber auf eine geschehene Anfrage durch Moses, so ist schon Menschliches mit Göttlichem gemischt, denn die Antwort bezieht sich auf die geschehene Anfrage. Die προφητεία war eine Kraft des Vorherwissens (δύναμις προγνωστική), nach welcher Moses die zukünftigen Dinge voraussagte (ἢ θεσπιεῖ τὰ μέλλοντα); ebendas. III, 23. Vor allen bewundert Philo die Weissagungen, welche Moses kurz vor seinem Ende aussprach, als er schon ganz zum Geiste verklärt worden, und worin er nicht nur dem Volke im Allgemeinen, sondern auch jedem einzelnen Stamme insbesondere seine Schicksale vorherverkündigte; ebendas. III, 39. Die übrigen Schriftsteller des A. T. setzt er unter Moses herab. Moses allein hat die großen Geheimnisse der Gottheit (τὰ μεγάλα μυστήρια) kennen gelernt, die Andern sind bloß Eingeweihte (μύσται, ἱεροφάνται), wie z. B. Jeremias, de Cherub. §. 14., häufiger nennt er sie bloß Μωυσέως ἑταῖρου, θιασῶται, φοιτηταί die Freunde, Anhänger, Schüler des Moses. Auch die griechischen Uebersetzer des Gesetzes zu Alexandrien waren nach Philo von prophetischer Begeisterung erfüllt (ἐνθουσιῶντες προεφήτευον) und diese Inspiration bewirkte, daß alle diese Dolmetscher in ihren 72 Uebersetzungen wörtlich übereinstimmten. Sie heißen ausdrücklich Eingeweihte (ἱεροφάνται) und Propheten (προφῆται), welche auf das lauterste in den reinen Geist Mosis eingedrungen seien, de vita M. II, 7.

Josephus dagegen hat in seiner aus Aristeas geschöpften Erzählung von der Entstehung dieser Uebersetzung, so abenteuerlich er sie auch ausschmückt, doch von der vorgeblichen Inspiration der Dolmetscher keine Spur. Darin aber stimmen Philo und Josephus überein, daß im Gesetze ein zweifacher Sinn, der eigentliche und allegorische, unterschieden werden müsse. Moses bequemte sich nämlich in seinen Schriften nach der Fassungskraft des großen Haufens, welcher sich die Gottheit und die göttlichen Dinge nur unter menschlichen Beschränkungen denken kann, und wählte deshalb eine menschliche Darstellungsweise (ἀνθρωπολογεῖται). Wenn nun Gott also menschliche Glieder und Leidenschaften zugeschrieben werden, so sind diese

Digitized by Google

Beschreibungen nicht nach der Wahrheit zu nehmen, obgleich auch ihnen die Wahrheit zu Grunde liegt, nur daß sie versteckt und unter bildlichen Redensarten verborgen ist. Den Irrthum, welcher daraus herfließen könnte, hat aber Moses dadurch zu verhindern gewußt, daß er sich anderswo auf eine eigentlichere und der Wahrheit gemäßere Weise ausdrückte, wenn er z. B. sagte, daß Gott keinem Menschen ähnlich sei ꝛc. An diese Vorstellungen halten sich die Gebildeteren ausschließlich und von ihnen ausgehend suchen sie die damit streitenden der Denkart des großen Haufens angepaßten zu erklären. Wollte man im Gesetze Alles eigentlich nehmen, so würde man auch fabelhafte und gottlose Dinge darin finden. So nennt z. B. Philo die Erzählung, daß Gott das Eden gepflanzt habe, 1 Mos. II, 8., im eigentlichen Sinne genommen, eine μυθοποιία, de leg. alleg. I, 14., und der eigentliche Sinn der Worte: Gott kam herab um die Stadt zu sehen, 1 Mos. XI, 5., enthält ihm eine Gottlosigkeit, die nicht fern genug verbannt werden könne (ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος ἀσέβεια), de conf. ling. §. 27. Vgl. quod Deus sit immut. §. 11—15. de somn. I, 39. 40. Josephus sagt ausdrücklich, daß der Gesetzgeber nur Einiges, was gradeswegs (ἐξ εὐθείας) gesagt werden durfte, mit ausdrücklichen Worten ((ῥητῶς) angezeigt habe, indem er Anderes in Räthsel einhüllte (αἰνιττόμενος) oder in Allegorieen kleidete (ἀλληγορῶν), Antiqq. Prooem. §. 4.

Viertes Hauptstück.

Von der Tradition.

§. 119.

Da das Gesetz einen verborgenen Sinn hat, welcher sich nicht Jedem ergibt, so müssen auch die Aufklärungen und Erweiterungen, durch welche die Reihenfolge der Gesetzkundigen dasselbe seinem wahren Sinne nach aufgeschlossen hat, neben dem Gesetze selbst als der Schlüssel desselben entscheidendes Ansehn gewinnen und den nicht Eingeweihten zu Gebote stehen. Die Secte, welche die Tradition dem Gesetze zur Seite stellte, soll sich nach jüngeren jüdischen Schriften etwa 250 J. v. Chr.

Digitized by Google

unter Antigonus Socho, Vorsitzer des Synedriums, unter dem Hohenpriester Eleasar gebildet haben. Diese Sage hat, wenn sie gleich erst in den jüngeren jüdischen Schriften sich zeigt, doch nichts Unwahrscheinliches; denn Josephus gedenkt der Pharisäer schon unter Jonathan, dem Bruder des Judas Maccabäus um 140 v. Chr., als einer alten Secte, **Arch. XIII, 5, 9.** Sie blieb die herrschende bis auf die letzten Jahre des Johannes Hyrkanus (108 v. Chr.), welcher von einem Pharisäer beleidigt, sie zu unterdrücken suchte, obwohl dieselben das Volk auf ihrer Seite behielten, **XIII, 10, 6.** Josephus bemerkt es hier zuerst ausdrücklich von dieser Partei, daß sie Vieles aus der Tradition oder der Reihenfolge der Väter (*ἐκ πατέρων διαδοχῆς*) gelehrt habe, was nicht im Gesetze aufgeschrieben stehe und daß die Sadducäer dagegen behauptet hätten, man brauche nur das im Gesetze Aufgezeichnete zu beobachten. Erst unter Alexandra (77 v. Chr.) wurde diese traditionelle Partei wieder die herrschende im Staate, **XIII, 16, 1.**, und seitdem scheint sie sich bis auf Chr. herab in diesem Ansehn behauptet zu haben. Im N. T., wo sie als die Tonangeber erscheinen, tragen ihre Satzungen den Namen Ueberlieferungen der Volksältesten (*παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων*, זִקְנֵי הָעָם), Matth. **XV, 2.** Marc. **VII, 3.**, bei den Juden wurden sie תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה das in den Mund gelegte Gesetz, das mündliche Gesetz genannt; gewöhnlicher noch ist dafür die Bezeichnung קַבָּלָה, Ueberlieferung von קִבֵּל accepit [47]). Die Auctorität der Tradition wurde von den Pharisäern darauf gestützt, daß Moses selbst dieses mündliche Gesetz dem Josua mitgetheilt habe, daß es von diesem an die Propheten gelangt, von diesen aber wieder der Reihefolge der Gesetzkundigen (סוֹפְרִים) übergeben worden sei, bis endlich der Talmud diese mündliche Ueberlieferung schriftlich verfaßt habe. Da diese Traditionen sich selten auf eine weitere geistige Entwickelung der im Gesetze enthaltenen religiösen Ideen bezogen, wie sie die Propheten gaben, sondern sich meistens auf eine genauere Bestimmung der in dem Gesetze gegebenen kirchlichen Verfassung, der vorgeschriebenen Gebräuche und der juridischen Bestimmungen beschränkten: so wurde durch sie die Kirchenfassung in eine drückende Hierarchie verwandelt, die Gebräuche

[47]) Vgl. Buxtorf Lex. chald. p. 982. 1953.

Digitized by Google

zu einer alle Lebensverhältnisse umstrickenden Fessel und das Gewissen beschwerenden Last umgebildet und das Recht durch haarfeine Distinctionen den Chikanen der Rechtemacher preisgegeben. Dieser alle Religiosität erstickende Geist kleinlicher Subtilitäten-Krämerei wurde aber um so verderblicher, da man sich nicht scheute, in Collisionsfällen das Ansehn der Tradition noch über das des Gesetzes zu erheben. Die Worte der Aeltesten, hieß es, sind lieblicher (חֲבִיבִים) als die Worte des Gesetzes, die Worte der Schreiber gewichtiger als die Aussprüche der Propheten. Wer eine Satzung des Gesetzes übertritt, der ist nicht schuldig, wer eine Satzung der Aeltesten übertritt, der ist schuldig — so lehrt ausdrücklich der Talmud[48]). Mit Recht wurden daher die Pharisäer von Jesu beschuldigt, daß sie die Vorschriften Gottes verließen, um ihre Ueberlieferungen zu beobachten, Matth. XV, 3. Den einzelnen Lehrern, durch deren Mund sich die heilige Ueberlieferung fortpflanzte, schrieb man dann auch fortwährend die Gabe der prophetischen Begeisterung und der Weissagung zu. Der hasmonäische Hohepriester und Fürst der Juden, Johannes Hyrkanus, empfing göttliche Offenbarungen; während er im Allerheiligsten räucherte, vernahm er eine göttliche Stimme, welche ihm den Sieg seiner Söhne ankündigte; er theilte beim Heraustreten dem Volke diese Kunde mit und sie bestätigte sich, Joseph. Arch. XIII, 10, 3.; ein andermal weissagte er, daß seine beiden Söhne nicht lange am Leben bleiben würden und die Erfüllung trat ein, XIII, 10, 7. Dieser Vorstellung gemäß wird dem Hohenpriester Kajaphas die Weissagungsgabe beigelegt, Joh. XI, 51. und dem Priester Zacharias konnte demgemäß eine Offenbarung durch Angelophanie zu Theil werden, Luc. I, 5—25., welche auf eine ähnliche Weise, wie die des Hyrkanus, unter dem Räuchern im Tempel erfolgte. Auch Josephus und Philo schreiben sich selbst als Gesetzkundige und Väter der Ueberlieferung eine Art von prophetischer Begeisterung zu. So sagt Philo von sich selbst: Eine bessere Unterweisung (über die Bedeutung der beiden Cherubs) vernahm ich einstmalen von meiner Seele, welche öfters von Gott ergriffen wird (*εἰωθυίας τὰ πολλὰ ἐνθουσιᾶσθαι*) und dann weissaget, wessen sie sich selbst nicht

48) S. die aus dem Talmud gesammelten Stellen bei *Lightfoot*, horae hebr. zu Matth. XV, 2.

Digitized by Google

bewußt ist, de Cherub. §. 9. Das Vortrefflichste und Vollendetste ist dasjenige, was Gott selbst in die Seele ergießet; ich scheue mich aber nicht, zu gestehen, daß dieses ein Zustand ist, den ich selbst unzähligemal erfahren habe, de migrat. Abr. §. 7. Josephus aber hatte als Priester auch noch die Gabe der Weissagung erhalten, vermöge welcher er dem Vespasian die Gelangung zur Kaiserwürde voraussagte und dadurch in der Folge sein Glück machte, b. iud. III, 8, 7. vgl. IV, 10. 7.

Seitdem der heilige Geist von Israel gewichen war, erhielten nach der jüdischen Tradition die Väter ihre Belehrungen durch eine neue Form der göttlichen Offenbarung, בַּת קוֹל, die Tochter der Stimme genannt. Diese erklärten sie als eine Stimme vom Himmel (קוֹל יוֹצֵא מִן הַשָּׁמַיִם, φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ im N. T. Bezeichnung des Donners), aus welcher eine andere Stimme hervorgehe (יוֹצֵא מִתּוֹכוֹ קוֹל אַחֵר), d. h. aus welcher sich eine gewisse Deutung ergibt. Von dieser Bath-Kol wird im Talmud einigemal bemerkt, daß sie angesehene Väter der Ueberlieferung beglaubigt und lebhafte Streitfragen verschiedener Schulen geschlichtet habe. Daneben kommt aber noch eine andere Gattung von Bath-Kol vor, welche sich an die römischen Omina nahe anschließt. Um nämlich göttliche Auskunft über ein vorhabendes Unternehmen zu erlangen, achtete man auf das erste unbeabsichtigte Wort, welches man von einem Andern vernahm und zog daraus eine Vorbedeutung; das Wort selbst nannte man gleichfalls בַּת קוֹל. Z. B. zwei Rabbinen wollten einen andern kranken Lehrer Samuel besuchen, zuvor aber die Bath-Kol befragen. Sie gehen aus und das erste was sie hören, waren die Worte eines Knaben, welcher die Stelle der Bibel las und Samuel starb ꝛc. Dies war ihnen nun eine Bath-Kol, eine Vorbedeutung, daß ihr Freund Samuel gestorben sei und sie stellten daher ihre vorgehabte Reise ein [49]). Im N. T. scheint diese Offenbarungsform berücksichtigt worden zu sein, Matth. III, 17. Joh. XII, 28. AG. IX, 4. 5.; jedoch lehrt 2 Petr. I, 18. 19., daß

[49]) Jene Stellen und Beispiele aus talmudischen Schriften finden sich bei Lightfoot zu Matth. III, 17. Vgl. damit die Beispiele von Omintbus der Römer, welche Cic. de divinat. I, 45. 46. anführt.

Digitized by Google

auf solche himmlische Stimmen weniger Werth zu legen sei, als auf die Offenbarungen, welche aus der prophetischen Begeisterung flossen.

Zweiter Abschnitt.

Die Theokratie im particularistischen Sinne.

Erstes Hauptstück.

Theokratische Grundbegriffe.

§. 120.

Der Begriff der Theokratie liegt am deutlichsten ausgedrückt in der Stelle Sir. XVII, 14. Den übrigen Völkern hat Gott Vorsteher gegeben; Israel hat er sich selbst zum unmittelbaren Antheile erwählt. Daher beschäftigt er sich vorzüglich mit diesem Volke und mit einer genauen Aufsicht über dasselbe. Angedeutet wird dies Verhältniß

I) Von Seiten des Volkes durch die Bezeichnung Volk des Eigenthums, סְגֻלָּה יְהוָה, λαὸς εἰς περιποίησιν oder Antheil des Besitzthums des Herrn, μερὶς κληρονομίας κυρίου, Sir. XXIV, 12., κληρονομία τοῦ κυρίου, Jud. XIII, 5., der Antheil des Herrn ἡ μερὶς τοῦ κυρίου, 2 Macc. I, 26.

II) Von Seiten Gottes, indem er als König des Volkes dargestellt wird, Ges. der 3 M. 32., oder als Vater des Volkes, Tob. XIII, 4. 3 Macc. VI, 3. Von der Bezeichnung dieses Verhältnisses unter dem Bilde eines ehelichen verlieren sich die Spuren, außer daß das jüngere Targum zum Hohenliede diese mystische Betrachtungsweise festhält, die übrigens auch auf die Lehre Jesu und der Apostel nicht ohne Einfluß blieb.

Am gewöhnlichsten ist es, das theokratische Verhältniß unter dem Bilde eines Bundes (διαθήκη) vorzustellen, welchen Gott mit den Vorfahren abgeschlossen habe. Aus diesem theokratischen Gesichtspuncte wird die Geschichte der Vorfahren als eine Geschichte der Bündnisse Gottes am ausführlichsten darge-

Digitized by Google

stellt, Sir. XLIV—XLIX. vgl. Bar. II, 35. Judith IX, 13. Ges. der 3 M. V. 10. 1 Macc. II, 50. 2 Macc. I, 2. Weish. XII, 21.

Zweites Hauptstück.

Theokratische Institute und Symbole.

§. 121.

Eine theokratische Symbolik lag fortwährend gegeben in dem öffentlichen Cultus, der Staatsverfassung, der Rechts- und Polizeipflege, ja diese theokratischen Institute treten jetzt vollständig ins Leben und die gesetzlichen Anordnungen für sie werden strenger und genauer beobachtet als im Hebraismus.

1) Die Symbolik des Cultus anlangend, so wurde der Tempel noch immer als die Wohnung Gottes in Israel betrachtet, 2 Macc. XIV, 35. 36. und daher abergläubisch verehrt, Jud. VIII, 24. Bar. II, 26. 1 Macc. VII, 37. 38. 2 Macc. III, 38. 39. 3 Macc. II, 14. Diese Ehrfurcht sprach sich besonders aus in dem neuen Feste der Tempelweihe, τὰ ἐγκαίνια, welches zu Ehren der Wiederherstellung des Tempelcultus durch Judas den Maccabäer eingeführt wurde, 1 Macc. IV, 36—61. Joh. X, 22. Joseph. Arch. XII, 7, 7. τὰ φῶτα f. luminum. Der Aberglaube ging so weit, daß man nothwendig fand zu erinnern, der Tempel sei um des Volkes willen, nicht aber das Volk um des Tempels willen von Gott erwählt, 2 Macc. V, 19. Dagegen verschwand das eigentliche Symbol der Gegenwart Gottes im Tempel, die heilige Lade nebst den Cherubs, von deren Vorhandensein im zweiten Tempel sich durchaus keine sicheren Spuren nachweisen lassen, obwohl Jehova noch fortwährend im alten Tempelstyl der Thronende auf den Cherubs (καθήμενος ἐπὶ χερουβίμ) genannt wird, Gesang d. 3 M. V. 31. [50]). Bei Darbringung der Opfer hielt man sich genau an die alten gesetzlichen Bestimmungen und auch in ihren symbolischen Beziehungen findet sich nichts Neues. Daß man über ihren Werth verschieden urtheilte,

[50]) Vgl. Rolandi Antiquitt. Hebr. P. I. c. 9, 28. [Desgl. *Bleek's* Einleitung in den Brief an die Hebräer, S. 382 ff. D. H.]

Digitized by Google

ist schon oben erinnert worden. Unter den heiligen Zeiten wurde der Sabbathstag vor Allem hoch gehalten nach den Verfügungen Nehem. X, 32. XIII, 15—22., und schon die Maccabäer waren ungewiß darüber, ob sie an diesem heiligen Ruhetage gegen Feinde sich vertheidigen dürften, bis sie endlich aus Noth gedrungen sich dazu entschließen mußten, 1 Macc. II, 32—41. 2 Macc. V, 25 f. VI, 6. Zu den drei hohen Festen kam außer dem der Tempelweihe auch noch das Purimfest [51]), 2 Macc. XV, 36. das Mardochaifest (*Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*) und von Jos. Arch. XI, 6, 13. *φρουραῖαι ἡμέραι* genannt. Dieses Fest war ein Gegenstück zu dem Passahfeste, denn es sollte an die wunderbare Befreiung der Juden von dem ihnen in Persien gedrohten Untergange erinnern. Die Priesterschaft erscheint in dieser Periode äußerst zahlreich und manche Eintheilungen derselben, welche in den Hebraismus zurückgeführt und dem David zugeschrieben werden, wie z. B. die 24 *ἐφημερίαι* oder Priesterclassen, 1 Chron. XXIV., mögen erst in unsere Periode gehören. Sir. VII, 29—31. spricht von der Ehrfurcht, welche man gegen die Priester überhaupt bezeigte; vor allen andern aber tritt das Ansehn des Hohenpriesters hervor und mit hoher Begeisterung schildert der Siracide Kap. L. den Glanz seines Auftrittes im Heiligthume. Die Synagogen hatten ihre eigene Dienerschaft: Vorsteher רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת, *ἀρχισυνάγωγος*· Luc. VIII, 49. XIII, 14., Aelteste זְקֵנִים, *πρεσβύτεροι*, Kap. VII, 3., und Diener, חָזָן, *ὑπηρέτης*, Kap. IV, 20. Aber dies Synagogenpersonale hatte keine Priesterwürde; es verwaltete das Lehrgeschäft, ohne in Beziehung zu dem Tempeldienste und Opfercultus zu stehen und konnte daher auch keine theokratische Bedeutung erhalten.

2) Die Staatsverfassung war in einem noch höhern Grade rein theokratisch als im Hebraismus, indem der Hohepriester den größten Theil unserer Periode hindurch alle Gewalten in sich vereinigte und das Volk im Namen des unsichtbaren Königs regierte. Es trat also jetzt eigentlich erst die Staatsverfassung ein, welche in der Absicht des Gesetzgebers lag. Unter der persischen Herrschaft standen die Juden zwar

51) Der Name wird Esth. IX, 26. davon abgeleitet, weil an diesem Tage von Haman das Loos (פּוּר pers.) geworfen sei über die Juden, sie zu vertilgen.

Digitized by Google

unter Satrapen (פֶּחָה), Esra V, 3., hatten aber zugleich auch ihre Hohenprieſter, Jos. Arch. XI, 4, 8.; ſo auch unter der ſyriſch-ägyptiſchen Herrſchaft, bis Antiochus Epiphanes zuerſt Eingriffe in dieſe theokratiſche Verfaſſungsform machte und dadurch die Empörung erregte, welche unter den Hasmonäern endlich die Befreiung des Volkes und ſeine Nationalunabhängigkeit herbeiführte. Unter den Hasmonäern wurde das Hoheprieſterthum ſeit Simon, Jonathans Bruder, erblich bei dieſer Familie, 1 Macc. XIII, 42. und ſeit Ariſtobul (105 v. Chr.) mit der königlichen Würde verbunden, Jos. Arch. XIII, 11, 1., ſo daß bis zum Untergange der Selbſtändigkeit durch Pompejus (65 v. Chr.) königliche Hoheprieſter herrſchen. Unter den Römern wurde dieſe vereinigte Gewalt, welche ſchon Joſephus bitter tadelt, Arch. XII, 10, 7. wieder getrennt und die hoheprieſterliche Würde auf die willkürlichſte Weiſe behandelt, ſo daß ſie einem häufigen Wechſel unterlag. Die höchſte Regierungsgewalt wurde entweder an Ethnarchen übertragen, welche man bisweilen, wie den Herodes und Agrippa, den königlichen Titel führen ließ, oder auch von römiſchen Procuratoren ausgeübt, wo dann den Hohenprieſtern ungefähr dieſelben Rechte verblieben, welche ſie unter den Perſern und Griechen ausgeübt hatten. Drückend mußte dieſe Prieſterherrſchaft deshalb werden, weil ſie alle Gewalten vereinigte und nicht, wie früher im Hebraismus, in den Propheten ein Gegengewicht fand, da die Geſetzkundigen ſich nicht gleiches Anſehn einer Beglaubigung durch unmittelbare göttliche Offenbarung verſchaffen konnten.

3) Was die Symbolik der Rechtspflege betrifft, ſo erhielt ſich fortwährend ein prieſterliches Gericht, welches im Namen Gottes und an Gottes Statt in erſter Inſtanz Recht ſprach. Dieſes aus 70 oder 72 Mitgliedern beſtehende zu Jeruſalem ſeinen Sitz habende Gottesgericht (סַנְהֶדְרִין) bildete ſich erſt in dieſer Periode. Joſephus erwähnt es zuerſt unter Hyrcanus um 70 v. Chr., Arch. XIV, 9, 3. und es ſcheint aus einer ähnlichen Einrichtung des Geſetzgebers gefloſſen zu ſein, 4 Moſ. XI, 16. 17. Dieſes Synedrium war zugleich der höchſte geiſtliche und weltliche Gerichtshof bei den Juden, obwohl ſeine Macht in der Vollſtreckung der Strafen unter den Römern eingeſchränkt war, Joh. XVIII, 31. XIX, 6. 7.

Digitized by Google

Die Beisitzer desselben wurden gewählt aus den Priestern, den Aeltesten des Volks und den Gesetzkundigen, doch mußten auch die Letztern dem priesterlichen Stamme Levi angehören. Der Vorsitzer trug den Namen נָשִׂיא, Fürst, und war gewöhnlich der Hoheprieſter; **Mischna, Tract. Sanhedrin.** Daß man das Gericht als ein Gottesgericht betrachtete, zeigt z. B. Susanna V. 50.

4) In der Polizeipflege erhielten sich die mosaischen Vorschriften, wurden jedoch weiter ausgedehnt und genauer bestimmt. Jene äußere Reinheit, welche das Bild der innern Reinheit des heiligen (theokratisch-geweihten) Volkes sein sollte, suchte man fortwährend darzustellen durch sorgfältige Vermeidung körperlicher Befleckungen; für unrein galt jeder, der einen Todten berührt hatte, Sir. XXXI, 25. Tob. II, 5. 9., der mit dem Aussatz behaftet war, Luc. IV, 27. VII, 22. XVII, 17., und der sich einem Heiden genähert hatte, Joh. XVIII, 28. AG. X, 26. Die Aufsicht über diese Reinigkeitspflege führten die Priester, Matth. VIII, 4. Luc. XVII, 14. In den körperlichen Abwaschungen und Reinigungen ging man noch weiter, als die Worte des Gesetzes es forderten, Marc. VII, 2—4. Matth. XXIII, 25. Die Unterscheidung von reinen und unreinen Speisen blieb gleichfalls, Apg. X, 14. Röm. XIV, 2. 20. und man war beim Speisen ängstlich darauf bedacht, daß man nicht etwa ein unreines Insect mitgenösse, Matth. XXIII, 24. Daß endlich auch die Keuschheitsgesetze streng bewacht wurden, zeigt Susanna V. 62. Sir. XXII, 3—5. Judith XIII, 16. Matth. I, 19.

So konnte also die bestehende Staatsverfassung allen ihren verschiedenen Seiten nach auch in dieser Periode dazu dienen, die Idee der Theokratie lebendig zu veranschaulichen. Wie stark dieselbe aber einwirkte, das zeigt besonders der Einfluß, welchen die theokratische Symbolik auch auf die Auffassung der allgemeinen Religionslehre ausübte.

Digitized by Google

Drittes Hauptstück.

Theokratische Auffassung der Religionslehren.

§. 122.

Auch im Judenthume findet sich wieder die Verwechselung der Zeichen mit der Sache, der theokratischen Symbole mit den durch sie angedeuteten und versinnlichten allgemeinen religiösen Wahrheiten. Der daraus entstehende Particularismus äußert sich aber besonders bei den palästinensischen Juden noch um Vieles stärker, als im Hebraismus und spricht sich in Verachtung und Haß alles Ausländischen aus. In den Apokryphen zeigt sich dieser Fanatismus am meisten in den Büchern Judith, Baruch, den Zusätzen zum Daniel, dem 2. u. 3. B. der Macc.; noch stärker aber tritt er in den späteren jüdischen Schriften, in den Targums, dem Talmud und den Pseudepigraphen hervor. Er gibt sich bei der Religionslehre zu erkennen in der Auffassung der göttlichen Attribute, der Vorsehungslehre, des religiös-sittlichen Verhältnisses zu Gott und in der Vergeltungsidee.

1) Die göttlichen Attribute werden als in ihrer Wirksamkeit hauptsächlich auf Israel beschränkt gedacht. Die göttliche Weisheit wohnet in Israel, Sir. XXIV, 7—17. Bar. III, 36., sie hat sich concentrirt in dem jüdischen Gesetze, woraus sie wie aus einer reichen Quelle auf die Gesetzkundigen überströmt, Sir. XXIV, 22—26. Bar. III, 37. IV, 1. 2. Die göttliche Gerechtigkeit hat sich geoffenbaret in einer solchen Leitung der Schicksale des jüdischen Volkes, wie sie den theokratischen Vergeltungsideen entsprach, Weish. XVI—XIX. Bar. I, 15—22. II, 1—10. 19—26. Tob. III, 4. 5. Judith VII, 28. Gebet der 3 M. V. 4 ff. Judith V, 6—21. IX, 2—4. Die Wahrhaftigkeit Gottes wird daran erkannt, daß er den Bund mit den Vätern hält oder der beschworenen Constitution treu bleibt, Gebet der 3 M. V. 10—12. Bar. II, 33—35. Sir. XXXIII, 8. XXXVI, 20. 2 Macc. I, 2. VIII, 15. 3 Macc. II, 10. 11. Seine particularistische Güte endlich thut sich kund, indem er die Israeliten auf eine weit gelindere Weise behandelt, als die übrigen Völker und nur heilsame väterliche Züchtigungen über sie verhängt, während er

Digitized by Google

die Heiden mit harten Strafen belegt, Weish. XI, 10. XII, 21. 22. Bar. II, 27. 2 Macc. VI, 12—17.; indem er den Juden ihre Sünden, sobald sie dieselben bereuen, nicht nur verzeiht, sondern auch für die erlittenen Uebel ihnen reichen Ersatz gewährt, Bar. II, 27—35. IV, 1—9. Tob. XIII, 9. 14—18.

2) Auch die Vorsehung wird nach diesem beschränkten Gesichtspuncte gefaßt, 3 Macc. IV, 21. Gott heißt daher gewöhnlich θεὸς Ἰσραήλ, θεὸς ἡμῶν· Judith IV, 12. Bar. III, 1. 4. Judith V, 18. Bar. III, 6. Vor allen andern Völkern werden die Juden beschützt, Judith VIII, 18—20. 3 Macc. III, 9. 2 Macc. VIII, 36. Sir. XXXVI, 17—22.; ihre Feinde werden als Feinde Gottes betrachtet, welche von Gott selbst bestraft werden, weil sie Israel angegriffen hatten, Judith XIII, 5. 11. XVI, 3. 6. 17. Sir. XXXIII, 1—11. Daher die übertriebensten Lobeserhebungen des jüdischen Volkes, welches ein heiliges, gerechtes, unsträfliches Volk (λαὸς ὅσιος, δίκαιοι, σπέρμα ἄμεμπτον) genannt wird, während die Heiden Unheilige, Gottlose, Sünder (ἀνόσιοι, ἁμαρτωλοὶ, παράνομοι) u. s. w. heißen, Sir. X, 15. 16. Weish. X, 15. 20., Tob. IV, 17., ja Tob. IV, 12. werden die Juden sogar υἱοὶ προφητῶν, die Abkömmlinge der Propheten genannt. Wären sie das nur gewesen! aber vgl. dagegen Matth. XXIII, 31. Diese particularistische Auffassung der Vorsehungslehre kann auch Philo, obwohl er im Ganzen dem Universalismus treu bleibt, dennoch nicht verläugnen. Auch nach ihm hat sich Gott die Israeliten unter allen Völkern ausgewählt, um sie seiner vollen Fürsorge (πάσης προνοίας) zu würdigen und sie zu seiner Verehrung, welche die ewige Quelle alles Heils ist, fähig zu machen, de victim. offerent. §. 8. Dieses Volk ist das Erbthum des Allvaters (προσκεκλήρωται τῷ πατρὶ τῶν ὅλων) und sein Name Israel, welcher durch ὁρῶν θεόν erklärt wird, deutet auf seine innige Verbindung mit der Gottheit, de legat. ad Caj. §. 1. Dieses Volk sollte vor allen andern zu einem priesterlichen bestimmt sein (ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱεράσθαι) und Gebete und Sühnungen für alle darbringen, de vita Mos. I, 27. Den größten Vorzug aber genießt es durch sein Gesetz; denn wohin Andere nur auf dem schwierigen Wege der wahrhaftigen Philosophie (ἐκ φιλο-

Digitized by Google

σοφίας τῆς δοκιμωτάτης) gelangten, zu der Erkenntniß des wahren Gottes und der Vermeidung der Abgötterei, das wurde diesem Volke schon durch sein Gesetz zu Theil, de charit. §. 2.

3) In der Auffassung des religiös-sittlichen Verhältnisses zu Gott verräth sich der Particularismus, wenn die im Gesetze vorgeschriebenen, den theokratischen Mitbürger als solchen auszeichnenden Gebräuche als der wesentlichste Bestandtheil der Religion und die im Gesetze geforderte äußere Art der Handlungsweise, die Werke des Gesetzes, als das Wesen der Sittlichkeit gefaßt werden. Daraus entstand bei der Mehrzahl der Juden eine abergläubische Werthschätzung der theokratischen Symbolik des Cultus und eine theokratische Werkheiligkeit (δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου), während ein geringerer Theil, namentlich die ägyptischen Hellenisten, eine geistigere Auffassung des sittlichen Verhältnisses festhielt.

4) Der Kampf zwischen der älteren gesetzlichen Ansichtsweise von der Vergeltung Gottes und einer helleren und tröstlicheren Aussicht, welche auch den Sieg davon trägt, mußte schon bei Darstellung der Unsterblichkeitslehre (§. 106–108.) erläutert werden. Die herrschende Ansicht aber, welche die vollständige Vergeltung im zukünftigen Gottesreiche auf Erden erwartet, hängt genau zusammen mit der particularistischen Auffassung der Vergeltung, daß sie nämlich nur für die Juden eintreten werde, auf welche sich auch das zukünftige Gottesreich beschränken werde. Wie man sich aber dies Ideal der Theokratie selbst dachte — dies muß zunächst Gegenstand unserer Untersuchung werden.

Viertes Hauptstück.

Die Theokratie nach ihrer idealen Entwickelung in der Zukunft.

a) Theokratische Hoffnungen in den nach-exilischen Büchern des A. T.

§. 123.

Die Aussichten auf eine idealische Vollendung der Theokratie in den zukünftigen Zeiten hatten sich im Hebraismus zu-

Digitized by Google

erst an dem Segen und Fluche des Gesetzes, dann aber auch an den Verheißungen ausgebildet, welche David empfangen hatte. Sie waren anfangs allgemein und unbestimmt gewesen, bis nach und nach die einzelnen Züge immer deutlicher ausgeführt hervortraten. Diese Aussichten erhielten sich auch bei den neuen jüdischen Ansiedlern in Palästina und wurden von den drei unter ihnen wirksamen Propheten Haggai, Zacharia und Maleachi zunächst wieder erneuert. Zum Theil findet man sie bei diesen Propheten mit den allgemeinen schon aus dem Früheren bekannten Zügen gezeichnet. Dahin gehören die Stellen Hagg. II, 19. auch 20—23. Zach. I, 17. II, 4. 5. 12. III, 10. VIII, 1—17. Mal. III, 11. 12. Insbesondere weissagt Haggai von der Herrlichkeit des neuen Tempels, Kap. II, 7—9. und Zacharia von der Bekehrung der Ausländer, Kap. II, 11. VIII, 20—23. Als diesen Propheten eigenthümliche Züge aber sind zu bemerken:

1) Der zukünftige theokratische König trägt gradezu den Namen צֶמַח, Sprößling, Zach. III, 8. VI, 12. 13. Schon die Rabbinen bezogen dies auf Serubabel und hielten ihn für den idealen König, denn er hatte die erste Colonie der Zurückkehrenden geführt, Esra II, 2., er war ein Sproß des davidischen Geschlechts, 1 Chron. III, 1—19. Hierzu kommt noch, daß diese späteren Propheten ihn höchst ehrenvoll auszeichnen, Hagg. II, 23. Zach. IV, 6. 7. uud daß er den Grund legte zu dem Tempel, dessen Erbauung Zach. VI, 12. 13. dem צֶמַח zugeschrieben wird. Dagegen streitet Folgendes wider die Beziehung des Ausdrucks auf Serubabel: a) Zach. VI, 13. wird nach einer messianischen Erklärung des Ps. CX. von dem צֶמַח ausgesagt, daß er die Herrscherwürde mit der Priesterwürde vereinigen werde: Serubabel bekleidete aber damals nicht die Priesterwürde, sondern Josua, ein Abkömmling des Aharon, Esra III, 2. 1 Chron. VI. und diesem sichert der Prophet selbst die Beibehaltung der priesterlichen Würde zu, Zach. III, 5—7. b) Der צֶמַח wird bezeichnet als ein Zukünftiger, Zach. III, 8.: Serubabel war ja schon zugegen. c) Unter den obwaltenden Verhältnissen konnte Serubabel eben so wenig daran denken, die königliche Würde zu erstreben, als die Propheten es wagen durften, ihn als König zu bezeichnen; denn wie höchst gefährlich dies unter persischer Hoheit gewesen sein würde, zeigt

Digitized by Google

Neh. VI, 6 — 8., wo dieser die Beschuldigung, daß er nach der königlichen Würde gestrebt habe, ängstlich von sich abzulehnen sucht. Gefahrlos konnte es dagegen scheinen, nach dem Vorgange der früheren Propheten von dem zukünftigen idealen Könige zu weissagen. Die Bezeichnung desselben durch Sproß war aber in der Formel Sproß Jehova's schon Jes. IV, 2., Sproß Davids Jer. XXIII, 5. XXXIII, 15. gebraucht worden; der Prophet konnte ihn daher auch gradezu Sproß neunen und doch verstanden werden.

2) Maleachi nennt diesen König הָאָדוֹן den Herrn, welches sonst Gottesname ist und מַלְאַךְ הַבְּרִית, den Boten des Bündnisses d. i. den Gesandten, durch welchen Gott seinen neuen ewigen Bund des Friedens mit dem Volke schließt, Kap. III, 1. Er betrachtet ihn also, völlig wie Jesaja als ein göttliches Wesen, seine Erscheinung ist ihm eine Theophanie. Aber sein Erscheinen ist wie ein läuterndes Feuer, sondernd die Schlacken vom echten Metall, die Guten von den Bösen, und so das Volk dem Jehova reinigend, Kap. III, 2. 3. Jener Bote Gottes aber wird V. 23. näher bezeichnet als Elia der Prophet und hat V. 24. den vorbereitenden Zweck: das Herz der Väter zu den Söhnen zu wenden und das Herz der Söhne zu den Vätern d. h. Eintracht und gegenseitige Liebe in den Familien und dadurch im Volke überhaupt zu erwecken. Diesen Vorgänger scheint er entlehnt zu haben aus dem Pseudo-Jesaja, wo Kap. XL, 3. ein Herold dem Jehova, dem Könige, der sein Volk aus dem Exil zurückführt, den Weg bahnt und seinen Siegeszug durch Wegräumung aller Hindernisse vorbereitet.

3) Auch in dem den Namen Daniels tragenden Buche leben noch die prophetischen Verheißungen einer idealen Theokratie fort, haben jedoch schon Manches von dem Geiste des spätern Judenthums angenommen. Diese Weissagungen haben aber große Schwierigkeit, theils weil sie in einer uneigentlichen Sprache dargestellt und in Träume und Visionen eingekleidet sind, theils weil sie sich an die wirkliche Geschichte anschließen und mit Zeitangaben verbunden werden, bei deren Erläuterung man mit vielen chronologischen Dunkelheiten zu kämpfen hat. Zu solchen Berechnungen wurde der Verf. durch die Orakel des Jeremia geleitet, welche die Zeitdauer des Exils

Digitized by Google

auf 70 Jahre bestimmen (vgl. §. 66.), mit dem Ablaufe desselben aber den Anfang der idealischen Theokratie eintreten lassen. Da aber die 70 Jahre verstrichen waren und sich doch noch kein idealisches Gottesreich zeigen wollte, so fand unser Prophet sich veranlaßt, jene 70 Jahre auf eine neue Weise zu berechnen, indem er sie von 70 Sabbathsjahren oder 70 Jahreswochen d. i. 490 Jahren verstand, Kap. IX, 24 — 27. Geht man bei dieser Berechnung, wie es der Zweck des Propheten erfordert, von dem Zeitpuncte der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar aus, so gelangt man mit dem Ende der 70 Jahreswochen bis auf die Zeiten des Antiochus Epiphanes, dessen Regierung auch, besonders Kap. IX, 27., sehr kenntlich gemacht wird. Bis auf diese verhängnißvolle Zeit, in welcher wahrscheinlich unser Verf. lebte, wollte er also den von Jeremias für die Erscheinung des idealen Königs angegebenen Zeitraum herabgeführt wissen; daher er diese in unmittelbare Verbindung bringt mit dem Ende jenes syrischen Religionsverfolgers, Kap. VII, 8 — 12. vgl. V. 14. II, 44. 45. Außerdem sind noch folgende Züge, unter welchen er die ideale Theokratie sich ausmalt, zu bemerken: a) Sie wird sich unter großen Drangsalen bilden und mit dem Anfange derselben wird eine eigentliche Auferstehung aller Frommen verbunden sein, Kap. XII, 1—3. Diese Züge nahm er aus Ezech. XXXVII — XXXIX., wobei er aber das, was Ezech. XXXVII. bildlich von einer Auferstehung gesagt war, glaubte eigentlich fassen zu müssen. b) Den idealen König denkt er sich als ein göttliches Wesen; er erscheint ihm getragen von den Wolken des Himmels und wird vor dem himmlischen Throne der Gottheit selbst mit seiner hohen Würde bekleidet; aber er hat eine Gestalt, wie der Sohn eines Menschen (בַּר אֱנָשׁ, *υἱὸς ἀνθρώπου*), Kap. VII, 13. 14. vgl. V. 9. 10. Durch eine solche Darstellung glaubte nämlich dieser Prophet die göttlichen Prädicate und die menschliche Abstammung von David, welche die früheren Propheten diesem idealen Gotteskönige beigelegt hatten, vereinigen zu können. c) Seine Herrschaft dauert ewig und erstreckt sich über alle Völker, ihm ist Macht und Gewalt über Alles gegeben, Kap. II, 44. VII, 13. 14. d) Sein Reich ist ein Reich der Heiligen des Allerhöchsten (מַלְכוּת לְקַדִּשֵׁי עֶלְיוֹנִין) d. i. der Juden,

Digitized by Google

die unter seiner Regierung wieder zur Herrschaft über alle Welt gelangen werden, Kap. VII, 17—22.

b) Theokratische Hoffnungen in den palästinensischen Apokryphen.

§. 124.

Merkwürdig ist es, daß in den Apokryphen des A. T. die theokratischen Erwartungen wieder zu den ersten unbestimmten Hoffnungen zurückkehren, ohne von der festeren Gestalt, welche sie in dem spätern Hebraismus gewonnen hatten, ausgehend sich weiter zu entwickeln. Insonderheit treten diese Hoffnungen unter folgenden Zügen hervor: 1) Es wird dereinst ein allgemeines Strafgericht über die Heiden, wie es der theokratischen Vergeltungsidee gemäß ist, eintreten, Sir. XXXII, 18. 19. Judith XVI, 17. Sir. XXXIII, 1—11. Das B. Baruch knüpft, dem Geiste der Propheten gemäß, das Eintreten desselben an die Rückkehr aus dem Exil und an die Bedingung einer Bekehrung Israels, Kap. II, 27—35. 2) Es wird eine Erlösung (λυτροῦσθαι) Israels statt finden, Sir. L, 24. und eine Wiedervereinigung der zerstreuten Kap. XXXIII, 11. 2 Macc. II, 18. Tob. XIII, 13. Den alsdann eintretenden glänzenden Zustand, besonders das zukünftige Jerusalem, malt man sich aber aus unter den kühnsten Bildern der Phantasie, Tob. XIII, 16—18. 3) Das jüdische Volk wird ewig dauern und nicht untergehen, Sir. XXXVII, 25. XLIV, 13. 2 Macc. XIV, 15. 4) Die Ausländer werden zu Jehova bekehrt werden, Tob. XIII, 11. XIV, 6. 7. 5) Das Eintreten dieser bessern Zeit wird angedeutet durch ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος, bis die Zeiten des Weltenlaufs erfüllt sind, Tob. XIV, 5. Diese Formel scheint einerseits auf Bekanntschaft mit den prophetischen Berechnungen des Jeremia und Daniel hinzudeuten und schließt sich andrerseits an ähnliche neutestamentliche Formeln für die messianische Zeit an, wie πλήρωμα τοῦ χρόνου, πλήρωμα τῶν καιρῶν, Gal. IV, 4. Eph. I, 10.

Noch weit unbestimmter sind die Hoffnungen, welche den zukünftigen idealen Herrscher aus dem davidischen Hause zum Gegenstande haben. Man erinnert sich zwar an den Bund des Königthums, welchen Gott mit David geschlossen

Digitized by Google

habe, Sir. XLVII, 11., man redet auch jetzt noch von einem ewigen Königthume Davids, Kap. XLV, 25. 1 Macc. II, 57., aber ohne daraus weitere Folgerungen für die Zukunft zu ziehen, wie man sie bei dem damaligen Verfall des davidischen Hauses hätte erwarten sollen; denn von einer Wiederherstellung desselben ist nirgends die Rede. Bestimmter wollte man den zukünftigen Davididen angedeutet finden 1 Macc. XIV, 41., wo die Erscheinung eines glaubwürdigen Propheten (προφήτης πιστός, nach Luther: bis daß der rechte Prophet aufsteht) gehofft wird: aber es wird hier unbestimmt von einem Propheten, nicht von dem Propheten geredet, auch wäre die Bezeichnung des zukünftigen Herrschers durch ὁ προφήτης höchst ungewöhnlich, wenigstens kommt sie im Hebraismus nicht vor; denn 5 Mos. XVIII, 15., worauf man sich bei Erklärung unserer Stelle bezog, muß collectiv von dem Inbegriffe der Propheten, dem Prophetenvereine, verstanden werden. Deutlicher würde Sir. XLVIII, 10. 11. von Elias als Herold des Messias reden und zugleich die Hoffnung einer messianischen Todtenbelebung enthalten, wenn diese Stelle nicht mit dem im ganzen Buche herrschenden Geiste in Widerspruch stände und daher für verdächtig erklärt werden müßte (§. 105.). Selbst aus solchen göttlichen Verheißungen, auf welche man späterhin als auf die sichersten messianischen Vorherverkündigungen verwies, weiß dieses Buch nicht den schwächsten Hoffnungsstrahl abzuleiten, Sir. XLIV, 21. vgl. 1 Mos. XVII, 2 ff.

c) Theokratische Hoffnungen in den hellenistischen Apokryphen und bei Josephus.

§. 125.

Im Buche der Weisheit lebt die Hoffnung, daß die Frommen dereinst über die Gottlosen richten und die Herrschaft über die Völker führen werden, Kap. III, 8. V, 1. vgl. IV, 20. und Matth. XIX, 28. Offenb. II, 27. 28.; diese Herrschaft tritt aber erst nach dem Tode, also in einem himmlischen Reiche ein (§. 106.). Das Gemälde von den Schicksalen des Sohnes Gottes (παῖς κυρίου) Kap. II, 10—20. hat man auf Jesum als den Messias bezogen und

Digitized by Google

glaubte sich darüber rechtfertigen zu können durch die Vergleichung von V. 13. mit Matth. XXVII, 43. Joh. XIX, 7., V. 16. (ἀλαζονεύεται πατέρα θεὸν) mit Joh. V, 18., V. 17. 18. mit Matth. XXVII, 40.; bei dem schmählichen Tode endlich (θάνατος ἀσχήμων), welchen der Gerechte erdulden solle, V. 20., wurde an die Kreuzesstrafe gedacht. Man braucht, um sich diese auffallende Aehnlichkeit mit dem N. T. zu erklären, weder anzunehmen, daß der Abschnitt christliche Interpolationen erhalten habe, noch auch (mit Eichhorn) den Umstand zu pressen, daß der Gerechte nicht, wie der Messias, υἱὸς θεοῦ, sondern παῖς κυρίου genannt werde; denn im Sprachgebrauche unsers Buches sind diese Ausdrücke gleichbedeutend (vgl. Kap. II, 13. mit V, 5.; Kap. XIX, 6. mit XII, 19.-21.). Richtiger bemerkt schon Grotius zu Kap. II, 13., daß dasjenige, was von dem Gerechten hier im Allgemeinen gesagt worden, der Natur der Sache nach auch in dem größesten Gerechten habe erfüllt werden müssen.

Bei Philo's Auffassung ist zweierlei zu beachten: 1) daß er sich nur an die Aussprüche des Gesetzes hält, welche eine bessere Zeit erwarten lassen, und 2) daß ihm das Ideal der Theokratie nicht gegeben liegt in irgend einem Aeußeren, Irdischen, sondern vielmehr in einer vollständigen Entwickelung der geistigen Vorzüge, welche durch das Gesetz dem Volke verliehen worden. Er benutzt daher niemals die messianischen Stellen der Propheten, sondern hält sich lediglich an den Segen und Fluch des Gesetzes; denn auch an die dem Abraham ertheilte Verheißung, daß durch seinen Samen die Nachkommen sollen gesegnet werden, knüpft er keine idealischen Hoffnungen an. Auf Eintracht, Gemeinschaft Aller, gegenseitige Uebereinstimmung und Bruderliebe ging der Zweck des Gesetzgebers und daraus würde für das gesammte Menschengeschlecht die höchste Glückseligkeit hervorgegangen sein; aber bis jetzt sind alle diese Dinge bloß fromme Wünsche (εὐχαί) geblieben, dereinst jedoch werden sie zur Wirklichkeit gedeihen, wenn Gott eine reiche Frucht der Tugenden wird hervorgerufen haben, de Charit. §. 15. Ebenso hat man auch die Segenswünsche Mosis zu betrachten, welche nicht so sehr das irdische, als vielmehr das himmlische Gut betreffen, welches der Seele bleibt, wenn sie sich von den Banden des Körpers gelöset hat; ebendas.

Digitized by Google

§. 4. Ueber den Segen und Fluch des Gesetzes hat Philo zwei eigene Abhandlungen geschrieben, de praemiis et poenis und de execrationibus. In der erstern Schrift §. 16. erwähnt er bei Erklärung der Stelle 5 Mos. XXVIII, 7. des bileamitischen Orakels 4 Mos. XXIV, 7. 17., nach welchem von Israel ein Mann ausgehen wird (ἐξελεύσεται ἄνθρωπος), welcher die Nationalfeinde überwältigt; demselben sucht er aber eine allegorische Deutung abzugewinnen. Deutlicher verräth er seine messianischen Hoffnungen de execrat. §. 9. Die in alle Gegenden der Welt zerstreuten Israeliten werden wieder vereinigt werden und in ihr Vaterland zurückkehren, und zwar heimgeführt von einer ihnen allein sichtbaren übermenschlichen Gestalt (ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως). Völlige Besserung des Volks ist auch hier die Bedingung; mit der Rückkehr aber wird dann der Wiederanbau des wüsten Landes und eine Glückseligkeit, wie sie das Volk noch nie genossen hatte, eintreten, sowie auch ein hartes Strafgericht über die Gottlosen damit verbunden sein wird.

Daß Josephus die messianischen Ideen gekannt, dieselben aber aus Scheu vor den Römern umgangen oder schmeichlerisch nach ihren Absichten gedeutet habe, zeigt besonders die Stelle B. iud. VI, 5, 4. Hier bemerkt er, daß die Juden durch ein zweideutiges Orakel (χρησμὸς ἀμφίβολος) in ihren heiligen Schriften zur Empörung gegen die Römer verleitet worden seien; es habe nämlich darin geheißen, daß um diese Zeit Einer aus jener Gegend (Palästina) über den Erdkreis herrschen werde (ἄρξει τῆς οἰκουμένης); dieses Orakel habe sich aber auf Vespasian bezogen, welcher in jener Gegend zum römischen Kaiser ernannt worden sei. Demgemäß bezieht er Arch. X, 11, 7. die fünfte Weltmonarchie Daniels auf die Römerherrschaft, obwohl er X, 10, 4. ihrer Deutung überhaupt unter der Wendung ausweicht: es gezieme ihm nicht, von den noch zukünftigen Dingen zu reden. Eben so unbestimmt erklärt er sich über die Stellen, worin von dem Segen die Rede ist, welcher für alle Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams hervorgehen soll, I, 13, 4. Den Täufer Johannes schildert er nur als einen Propheten, aber nicht als einen Herold des Messias, XVIII, 5, 2. Dagegen würde sein be-

Digitized by Google

rühmtes Zeugniß über Jesum XVIII, 3, 3. auch mit diesen Grundsätzen in offenbarem Widerspruche stehen, wenn es daselbst heißt: ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. Dies wäre die einzige Stelle, wo er den Christ nennt, denn nicht einmal von den Betrügern, welche im jüdischen Kriege das Volk durch messianische Hoffnungen täuschten, sagt er, daß sie sich für den χριστός ausgegeben hätten, sondern nur, daß sie sich für Propheten erklärt und einen wundervollen Beistand Gottes verheißen hätten, XX, 5, 1. 8, 6. B. iud. II, 13, 4.

IV. Messianische Erwartungen der palästinensischen Juden zur Zeit Jesu, der Schriftsteller des N. T., der Targumisten und Talmudisten.

§. 126.

Allgemeine Vorerinnerungen.

Daß zu der Zeit, als Jesus in Palästina auftrat, unter den dortigen Juden die Erwartung allgemein war, das von den Propheten geweissagte zukünftige Reich werde jetzt seinen Anfang nehmen, zeigt nicht nur das N. T., sondern auch die römischen Geschichtschreiber[52]) bemerken es und Josephus deutet es an Arch. VI, 5, 4. Mit dieser Erwartung hatten sich bei den Palästinensern Vorstellungen vom Messias verbunden, welche in den früheren prophetischen Schriften noch nicht, oder doch nicht eben so deutlich hervorgetreten waren. Um sie kennen zu lernen, steht uns keine andere sichere Quelle zu Gebote, als das N. T. Denn Josephus wagt es nicht, in seinen für die Römer bestimmten Schriften die messianischen Erwartungen seiner Volksgenossen blicken zu lassen; Philo gehört der hellenistischen Richtung des Judaismus an, in welcher diese Erwartungen sich zwar nicht gänzlich verloren, aber doch viel an ihrer früheren Bedeutung und religiösen Wichtigkeit verloren hatten. Von den übrigen jüdischen Schriften aber, in welchen sich diesem Zeitabschnitte angehörige Vorstellungen könnten fortgepflanzt haben, namentlich den targumischen und talmudischen, ist es grade in den messianischen Abschnitten sehr schwierig, kritisch zu ermitteln, wiefern Vorstellungen von den-

[52]) *Sueton*, in Vespas. c. 4. *Tacit.* Hist. V, 13.

Digitized by Google

selben, welche nicht schon das N. T. ausdrücklich den jüdischen Zeitgenossen beilegt, wirklich in ihnen Statt gefunden. Bei dieser Benutzung des N. T. muß man aber dasjenige, was als eigenthümliche Messiaslehre Jesu und der Apostel vorgetragen wird, wohl unterscheiden von dem, was als damals bei den Juden geltende Vorstellung bezeichnet wird; denn nur Letzteres darf auf diese Auctorität hin in die Christologie der Juden jener Zeit aufgenommen werden; Vorstellungen dagegen, welche sich Jesus oder einer der Schriftsteller des N. T. selbst aneignen, können nur alsdann als jüdische gelten, wenn die constante jüdische Tradition dieselben gleichfalls festhält. Wir legen also bei dieser Darstellung die Angaben des N. T. durchgängig zu Grunde, suchen aber zugleich nachzuweisen, in wie weit die jüdische Tradition, so wie sie sich in den Targums, dem Talmud und zum Theil auch in den Pseudepigraphen und bei den Rabbinen verräth, damit übereinstimme. Dabei folgen wir, neben einer unmittelbaren Vergleichung der Hauptquellen, vornämlich den besten Bearbeitungen dieser späteren jüdischen Christologie oder Messiaslehre von Schöttgen[53]) und Bertholdt[54]). In dieser jüngeren Messiaslehre bildet nun die Person des Messias den Mittelpunct, an welches sich Alles anschließt und von welchem alles Einzelne ausgehet. Hauptmomente in dieser Messiaslehre sind: 1) der Zeitpunct seiner Erscheinung, 2) die Zeichen und Bedingungen seiner Ankunft, 3) Herkunft und Person desselben, 4) seine Verrichtungen oder sein Werk und 5) die Gründung und Entwickelung seines Reiches. Die Namen des Messias beziehen sich auf diese verschiedenen Puncte und werden daher jeder an seinem Orte am besten erläutert.

§. 127.

Zeitpunct der Ankunft des Messias.

Das N. T. theilt die Weltzeit in zwei Perioden, welche der jüdischen Eintheilung genau entsprechen: 1) Die jetzige Zeit, *αἰὼν οὗτος* (עוֹלָם הַזֶּה) Matth. XII, 32., *ὁ νῦν αἰὼν*

53) De Messia T. II.

54) Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate. Erlang. 1811. 8.

Digitized by Google

Tit. II, 12. ὁ καιρὸς οὗτος Luc. XVIII, 30. 2) die zukünftige Zeit, αἰὼν ὁ μέλλων (עוֹלָם הַבָּא) Matth. XII, 32., ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος (זְמַנָּא דַאֲתֵי) Luc. XVIII, 30., ὁ αἰὼν ἐκεῖνος Luc. XX, 35. ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα Hebr. II, 5. Die Bedeutung dieses Gegensatzes ist streitig. Entweder soll darin bloß der Gegensatz des gegenwärtigen irdischen und des zukünftigen Lebens angegeben liegen, oder er bezeichnet den Gegensatz der vormessianischen und messianischen Zeit[55]). Betrachtet man den Gebrauch dieser Formel näher, so bezeichnet עוֹלָם הַבָּא die zukünftige Zeit in unbestimmter Allgemeinheit und עוֹלָם הַזֶּה die jetzige Zeit der Gegenwart; jenes steht dann insbesondere von der Zukunft nach dem Tode, dieses von dem jetzigen Leben auf Erden; vgl. Pirke Abhoth IV, 16. 17. Surenhus. T. IV, p. 459. Auch diese Bedeutung ist allgemein anerkannt; daß aber עוֹלָם הַבָּא auch die messianische Zukunft andeute, haben Witsius und Schöttgen gegen Rhenferd durch evidente Beispiele dargethan, von denen de Wette §. 196. b. die wichtigsten excerpirt hat. So erklärt Targum Jonath. zu 1 Kön. IV, 33. die chaldäische Formel עָלְמָא דְאָתֵי, welche dem hebräischen עוֹלָם הַבָּא genau entspricht durch den Zusatz דְמְשִׁיחָא, des Messias. Daher wird denn auch von dem Messias gesagt, er habe keinen Antheil an dem עוֹלָם הַזֶּה d. i. er falle nicht in die durch diese Formel bezeichnete Zeitperiode. Es finden sich zwar auch Stellen, in denen עוֹלָם הַבָּא unterschieden wird von יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ, so Schabbath 63.: Alle Propheten haben nur bis auf die Tage des Messias geweissagt, doch die zukünftige Zeit hat kein Auge geschauet; Midrasch Tillin zu Ps. LXXXI: die Cither hat in den Tagen des Messias acht Saiten, in der zukünftigen Zeit aber zehn Saiten[56]). Diese Unterscheidung aber hat darin ihren Grund, daß man sich die erste Erscheinung des Messias und die vollständige Inauguration seines Reiches bisweilen gesondert denkt

55) Das Letztere nimmt *H. Witsius* (in Meuschen, N. T. ex Talmude illustr. p. 1171 seqq.) an; ihm folgt *Schoettgen* Horae hebr. T. I, p. 1153 seqq. T. II, 23 seqq., dem auch Bertholdt und de Wette beitreten.

56) Noch deutlichere Stellen der Art s. bei Schoettgen H. hebr. T. I. 1156. §. 9.

Digitized by Google

und in diesem Falle für jene die Formel יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ wählt. Diesen Sprachgebrauch kennt und befolgt auch das N. T.; denn obwohl mit Jesus der Messias erschienen, also auch der αἰὼν μέλλων eingetreten war, wird letzterer doch als etwas noch Bevorstehendes, Zukünftiges unterschieden, weil die eigentliche Eröffnung des messianischen Reiches (ἡ παρουσία τοῦ χριστοῦ) noch bevorstand, Matth. XII, 32. Luc. XVIII, 30. XX, 35. Die Zeit, welche den ersten Aeon endigt oder der Eröffnung des Messiasreiches zunächst voraufgeht, heißt im N. T. ὕστεροι καιροί 1 Tim. IV, 1., καιρὸς ἔσχατος 1 Petr. I, 5., ἔσχατα τῶν χρόνων 1 Petr. I, 20. ἔσχατον τῶν ἡμερῶν 2 Petr. III, 3., ἔσχατον τῶν ἡμερῶν τούτων Hebr. I, 2., ἔσχαται ἡμέραι Jac. V, 3. 2 Tim. III, 1. und der Uebergang aus der einen Periode in die andere das Ende oder die Vollendung des Aeon oder der Aeonen, τὰ τέλη τῶν αἰώνων 1 Cor. X, 11., ἡ συντέλεια τῶν αἰώνων Hebr. IX, 26. Diesen Ausdrücken entsprechen bei den Juden die gleichbedeutenden Formeln אַחֲרִית הַיָּמִים (Schoettgen H. hebr. I, 413. II, 20.) קֵץ הַיָּמִין Dan. XII, 13. oder chaldäisch סוֹף יוֹמַיָּא, Targ. Jonath. Exod. XL, 9. 11. Num. XXV, 12., סוֹף עֶקֶב יוֹמַיָּא Targ. Hieros. Gen. III, 15. הַקֵּץ Schoettgen l. l. II, 21.

Der Zeitpunct selbst, wann der Messias erscheinen sollte, wurde zwar als ein Geheimniß (רָז) betrachtet Targ. zu Pred. VII, 25. 4 Esra VI, 7—10. XIII, 51. 52. (in Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. T. II.), grade wie im N. T. die eigentliche Parusie des Christus ein unergründliches Geheimniß ist Marc. XIII, 32. und wie auch Josephus die messianische Zukunft nicht zu bestimmen wagt (Arch. X, 10, 4.); dessenungeachtet überließ man sich aber doch manchen Berechnungen dieses Zeitpunctes und ging besonders von den vier Weltmonarchieen des Daniel aus, deren vierte man von der römischen verstand. Demnach glaubte man, das Messiasreich werde eintreten, nachdem zuvor die Unterjochung der Juden durch die Römer Statt gefunden habe[57]). Aus solchen Deutungen des Daniel, verbunden mit dem großen Druck der römischen Herrschaft ist es zu erklären, daß die Erwartung der

[57]) Mehrere Stellen aus jüdischen Schriften bei Schöttgen T. II. p. 501—504. vgl. de Wette bibl. Theol. §. 196. N. a.

Digitized by Google

nahen Erscheinung des Messias zu den Zeiten Jesu so allgemein war, wie sie Josephus, Tacitus, Suetonius und das N. T. (Luc. II, 25. 26.) uns schildern. Auch theilte man die Weltdauer in drei Perioden, jede von zwei Jahrtausenden, die erste vor dem Gesetze, die zweite unter dem Gesetze, die dritte unter dem Messias, und berechnete darnach den Zeitpunct der Ankunft; oder man zählte, was eben dahin führt, achtzig Jubeljahre bis zum Messias (Talmud. Tractat. Sanhedrin bei Schoettgen l. l. T. II. 497 f.), so daß seine Erscheinung um das J. 4000 n. Ersch. d. W. fallen müßte (Schoettgen l. l. 499.). Demnach nun müßten die Christen Recht haben, daß der Messias schon längst erschienen sei: aber eben dies nehmen auch die älteren jüdischen Schriften an, indem sie aussagen, bald daß er in Hiskia erschienen sei, bald daß er unter Rom (d. i. unter der römischen Herrschaft) sei geboren worden, Tract. Sanhedr. u. Berachoth bei Schoettgen l. l. 489 — 491. Aber freilich lehren sie dabei auch — was man niemals hätte übersehen sollen — daß der Messias verborgen bleibe wegen der Sünden Israels, Schoettgen l. l. T. II. 489. Sonach hat zwar die Ankunft, aber nicht die Enthüllung oder das offene Hervortreten des Messias Statt gefunden; doch kann dies, wie jene Stellen andeuten, an jedem Tage eintreten, sobald Israel seiner Stimme Gehör gibt, nach den Worten Ps. XCV, 7.: Heute, so ihr seine Stimme höret ꝛc.

§. 128.

Zeichen und Bedingungen der Ankunft des Messias.

Außer der so eben angeführten religiös-sittlichen Bedingung für das Hervortreten des Messias glaubte man dasselbe auch an vorbereitenden Zeichen (אותות, σημεῖα) erkennen zu können, Matth. XXIV, 3. (*signa*) 4 Esra IV, 52. Bertholdt a. a. O. §. 12. Die wichtigsten derselben sind folgende:

1) Große Unglücksfälle der Juden und eine bedrängnißvolle Zeit. Die furchtbaren Naturveränderungen und die Revolutionen der Völker, unter welchen Dichter und Propheten die Gottheit erscheinen lassen, trug man nämlich über

Digitized by Google

auf die Christophanie oder die Erscheinung des Messias. So hatte schon Ezechiel schreckliche Kriege mit den mythischen Nordvölkern Gog und Magog dem Eintritte des neuen Reiches vorhergehen lassen, Kap. XXXVIII. XXXIX. Daniel hatte von einer Zeit der Bedrängniß (עֵת צָרָה) geweissagt, in welcher der Gesalbte kommen werde, Kap. XII, 1. Diese Leiden, unter denen der Messias sollte geboren werden, hießen deshalb bei den späteren Juden (s. Bertholdt a. a. O. §. 13. Nr. 5.) die Geburtswehen des Messias חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, ὠδῖνες Matth. XXIV, 8. Die wichtigste talmudische Stelle über diese Geburtswehen des Messias in der Mischna **Tract. Sota IX, 15. (Surenhusius III. p. 308 seqq.)** lassen wir hier nach einer wortgetreuen Uebersetzung mit Beifügung der nöthigen Parallelen folgen. Es heißt dort nämlich wörtlich wie folgt: In den letzten Zeiten vor dem Messias wird die Schamlosigkeit groß werden (Matth. XXIV, 12. *διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν* 4 Esra V, 2. multiplicabitur iniustitia); es wird eine große Theurung des Getraides eintreten (Matth. XXIV, 7. *ἔσονται λιμοί* 4 Esra XVI, 22. 23. a fame plurimi interibunt); der Weinstock wird Frucht bringen und dennoch wird der Wein theuer sein (nämlich wegen der Neigung zum Trunke, vgl. Schoettgen T. II. 517, 19.); *ἔσονται τρώγοντες καὶ πίνοντες* heißt es in den Reden Jesu bei Matth. XXIV, 28.); die Königreiche werden verwirrt werden durch verkehrte Meinungen und keine Ermahnung wird Platz finden; die Synagogen werden zu Hurenhäusern werden (Beschreibung der Sittenlosigkeit vgl. Schoettgen T. II, 518, 20.); der Umkreis von Judäa wird verheeret und seine Grenzen werden verwüstet werden (*μελλήσετε ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων* Matth. XXIV, 6.; adpropinquat gladius et contritio eorum, 4 Esra XV, 5. 15. XVI, 3.); und die Bewohner der Grenze (אַנְשֵׁי גְבוּל) werden umherziehen von Stadt zu Stadt und kein Erbarmen finden (*ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν*, Matth. XXIV, 12. non miserebitur homo proximi sui, 4 Esra XV, 19.); die Weisheit der Gesetzkundigen wird verachtet sein, die die Sünde fliehen, wird

Digitized by Google

man gering schätzen und die Wahrheit wird vermißt werden (also eine Apostasie wie 2 Thess. II, 3. 1 Tim. IV, 1. abscondita veritatis via sterilis erit a fide regio, 4 Esra V, 1.); die Jünglinge werden das Angesicht der Greise schänden, die Greise werden vor den Jünglingen aufstehen (eine völlige Verkehrtheit und Gesetzlosigkeit, *ἀνομία*, Matth. XXIV, 12. vgl. das Gesetz 3 Mos. XIX, 32.); der Sohn wird den Vater schmähen, die Tochter wird sich wider die Mutter erheben und des Menschen Feinde werden seine Hausgenossen sein (dieser Ausspruch, welcher sich wörtlich in einer Rede Jesu bei Matth. X, 35. 36. wiederfindet, ist aus der prophetischen Stelle Micha VII, 6. entlehnt worden); das Angesicht dieser Zeit wird wie das Angesicht des Hundes sein (d. h. es wird eine höchst unverschämte Zeit sein), der Sohn wird sich nicht scheuen vor seinem Vater. Und worauf haben wir alsdann zu vertrauen? Auf unsern Vater im Himmel (עַל אֲבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם). Außerdem werden in den älteren jüdischen Schriften noch folgende einzelne Züge dieser Unglückszeit aufgeführt: a) böse Seuchen, Pest ꝛc. *λοιμοί* Matth. XXIV, 7. Schoettgen II. 519, 21. b) Erdbeben, *σεισμοί*, Matth. XXIV, 7. Schoettgen 518, 22. c) Zerstörung der Stadt und des Tempels, Matth. XXIV, 15. Luc. XXI, 24. Schoettgen II, 505, 13. 527, 6. d) himmlische Zeichen von furchtbarer Art *φόβητρα καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα* Luc. XXI, 11. 25. 4 Esra XV, 34—40. Schoettgen l. l. 531. §. 9.

2) Ein Stern wird vor der Ankunft des Messias erscheinen und dieselbe andeuten. Diese Vorstellung, welche wir auch Matth. II, 2. 9. antreffen, scheint aus den Worten: Ein Stern wird von Jacob ausgehen in dem Ausspruche Bileams 4 Mos. XXIV, 17. hervorgegangen zu sein, denn schon Onkelos übersetzt dort: „Ein König wird sich aus Jacob erheben; ein Gesalbter (מְשִׁיחָא) aus Israel wird groß werden, er wird die Fürsten Moabs erlegen und herrschen über alle Söhne der Menschen.“ Das Buch Sohar aus dem 2 Jahrh. (vgl. Bertholdt §. 14. Schoettgen zu Matth. IV, 12.) beschreibt dieses Gestirn als alle andern Sterne über-

Digitized by Google

strahlend, von sieben andern Sternen umgeben und siebenzig Tage hindurch zu drei verschiedenen Malen des Tages allen Erdbewohnern sichtbar u. s. w., ja nach einer andern Stelle verschlingt es jene sieben Sterne. Diese Zeugnisse sind jedoch verdächtig, denn schon Schoettgen (T. II, 35. §. 6.) hat bei diesem alten jüdischen Denkmale in chaldäischer Sprache, welches eine allegorisch-kabbalistische Erklärung des A. T., nach den Vorträgen des Rabbi Schimeon Ben Jochai um 170 gesammelt, enthält und unter allen jüdischen Schriften in der Messiaslehre am meisten mit der christlichen übereinstimmt — es sehr wahrscheinlich gemacht, daß es aus einer christianisirenden Quelle geflossen sei, da Rabbi Schimeon sich zum Christenthume hinneigte. Eben so verdächtig sind die von Bertholdt und de Wette benutzten Testamente der XII Patriarchen, welche zwar gleichfalls einen Stern des Messias kennen, aber weit wahrscheinlicher für ein christliches als für ein jüdisches Denkmal gehalten werden. Uebrigens verlieren sich schon die ältesten Denkmäler der christlichen Kirche in ähnliche Ausmalungen dieses Wundergestirns. Vgl. Ignat. ad Ephes. §. 19. Tertull., de Idolol. c. 9. Orig. adv. Cels. I. 60.

3) Das Auftreten der Herolde des Messias. Das N. T. erwähnt es öfters als herrschende Volksmeinung, daß a) Elias zuvor wieder erscheinen und auf die Ankunft des Messias vorbereiten müsse. Der jüdische Priester Zacharias kennt diese Hoffnung, Luc. I, 16. 17., die Schüler Jesu kennen sie als eine Satzung der Schriftkundigen (γραμματεῖς) Matth. XVII, 10. Marc. IX, 11.; das Synedrium legt Johannes dem Täufer die Frage vor, ob er der Elias sei, Joh. I, 21. und Jesus selbst ist geneigt, ihn für den Elias zu halten, aber in dem geistigen Sinne des Maleachi III, 23. 24., nämlich für einen solchen, welcher im Geiste des Elias Christo den Weg bahne, Matth. XI, 14. XVII, 11—13. vgl. Luc. I, 16. 17. Ein Theil des Volkes fand in Jesu diesen vorbereitenden Elias, Marc. VI, 15. VIII, 28. Luc. IX, 8. 19. Matth. XVI, 14. Daß die Volksmeinung, Elias werde im eigentlichen Sinne wieder erscheinen, schon vor Christo müsse Wurzel gefaßt haben, zeigt die jüdische Tradition, so weit wir sie verfolgen können. Das Targ. Pseudo-Jonath. zu 2 Mos. XL, 10. redet von dem Elias, welcher vor dem

Digitized by Google

Messias erscheinen soll; übereinstimmend damit sind die talmudischen Stellen bei **Lightfoot** zu **Matth. XVII, 10.**, wo jedoch viel Jüngeres aus den Rabbinen Kimchi und Aben Esra mit aufgenommen ist; eine strengere Auswahl bei **Schoettgen T. II. 533—537.** vgl. **97. 490.** Besonders wurde von ihm erwartet, daß er die Israeliten reinigen werde von ihren Unreinigkeiten, **Lightfoot** zu **Joh. I, 25.** und deshalb konnte Johannes, weil er mit einer Lustration des Volkes auftrat, leicht für den Elias gehalten werden. Er sollte dann die Juden zur Bekehrung auffordern, damit sie dadurch für die Aufnahme in das Messiasreich würdig gemacht würden, **Schoettgen T. II. 635. §. 4.** Besonders aber sollte er die Streitigkeiten der Lehrer schlichten; daher die in der Mischna bei Streitfragen öfter vorkommende Formel: dies bleibt beruhen bis Elia kommt, vgl. **Baba Mezia b. Surenhus. T. IV. p. 110. 118.** Bei Justin dem Märt. trägt der redend eingeführte Jude Trypho (p. **226 B. 268 A. Ed. Colon.**) auch als Volksmeinung vor, daß der Messias so lange unerkannt (ἄγνωστος) bleiben werde, bis Elias ihn als König werde gesalbt haben. — Aber auch b) Moses galt als ein solcher Herold des Messias, daher er **Luc. IX, 30.** neben dem Elias wieder erscheint. Daß damit die jüdische Tradition übereinstimme, zeigt **Schoettgen** zu **Matth. XVII, 3. p. 148** seq. und **de Messia T. II, 544.** — Endlich wurde auch c) Jeremia in gleicher Function betrachtet; daher glaubt das Volk, daß Jesus der Jeremia sei, **Matth. XVI, 14.** Ebenderselbe ist es wahrscheinlich auch, welcher in einigen andern Stellen durch ὁ προφήτης, der Prophet κατ' ἐξοχήν, bezeichnet und von Elias unterschieden wird, **Joh. I, 21. 25. VII, 40. Marc. VI, 15.** Dem Propheten Jeremia schrieb man eine fortwährende Thätigkeit für sein Volk zu, **2 Macc. XV, 14.** und wundervolle Sagen knüpften sich an seinen Namen, **2 Macc. II, 1 ff.** Das **4 B. Esra II, 18.** nennt Jeremia und Jesaja zusammen als messianische Herolde.

4) Die Erscheinung des Antichrist. Ein Widersacher Christi, ὁ ἀντίχριστος, collectiv ἀντίχριστοι πολλοί, **1 Joh. II, 18. 22.**, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱος τῆς ἀπωλείας, ὁ ἄνομος, **2 Thess. II, 3—12.**, ὁ ψευδοπροφήτης,

Digitized by Google

Offenb. XIX, 20. wird als vor der Paruſie Chriſti einhergehend geſchildert. Dieſe Vorſtellungen von einem großen Kampfe, welchen das Chriſtenthum vor ſeiner eigentlichen Vollendung mit mächtigen Gegnern werde zu kämpfen haben, werden im N. T. durchaus höchſt geiſtig gefaßt und ſind frei von mythologiſchen Ausſchmückungen. Ihre erſte Quelle hatten ſie vielleicht in den Orakeln des Ezechiel von Gog und Magog, Kap. XXXVIII. XXXIX. und des Daniel von Antiochus Epiphanes, Kap. XI, 21—45., in welchem letzteren ſich namentlich faſt alle neuteſtamentlichen Züge nachweiſen laſſen. In der jüdiſchen Tradition findet ſich der Antichriſt zuerſt im Targ. Jonath. zu Jeſ. XI, 4. und heißt אַרְמִילוֹס = ἐρημόλαος; im Talmud bleibt er unerwähnt, bei den ſpätern Rabbinen aber, welche ſeine Erſcheinung mit den abentheuerlichſten Dichtungen ausſchmücken, ſpielt er eine große Rolle [58]).

5) Die Bekehrung des ganzen Volkes als Bedingung der Ankunft des Meſſias. Schon die Propheten hatten die Ankunft der beſſern theokratiſchen Zeit durch die Bekehrung des Volkes bedingt ſein laſſen. Dazu forderte auch der Täufer auf, weil das Reich des Meſſias nahe bevorſtehe, Matth. III, 2. und Jeſus ſelbſt, Kap. IV, 17. Dieſe Meinung läßt ſich auch als durchgängige jüdiſche Satzung nachweiſen. Alle Zeichen ſind erfüllt und die Ankunft des Meſſias hängt von nichts ab als von der Bekehrung und den guten Werken, Tract. Sanhedr. fol. 97. 2.; wenn die Juden nur zwei Sabbathe beobachten, ſo werden ſie auf der Stelle erlöſt werden, Tr. Schabb. 118. 2. vgl. Lightfoot zu Matth. III, 2. Schoettgen II. 510. Der unerkannt ſchon vorhandene Königsproß wird als Meſſias hervortreten oder die königliche Salbung empfangen und ſein Reich inauguriren, ſobald Iſrael ſich bekehrt hat. So Targ. Jon. zu Micha IV, 8.: Und du, Meſſias Iſraels, der du verborgen biſt wegen der Sünden der Gemeine Iſraels, auf dich wird das Königthum dereinſt kommen und die alte Herrſchaft wird wiederkehren für die Gemeine Iſraels.

58) Vgl. Buxtorf Lex. chald. et talmud. s. v. אַרְמִילוֹס p. 231 seqq. Eiſenmenger, entdecktes Judenth. Th. II. S. 704 ff. Geſenius in der allg. Encyklopädie von Erſch und Gruber u. d. W.

Digitized by Google

§. 129.

Abkunft und Person des Messias.

1) Die Abstammung des zukünftigen Königs von David, welche schon die Propheten weissagten, findet man auch als herrschende Vorstellung der palästinensischen Juden zu Jesu Zeiten Matth. XXII, 42. den Pharisäern und Luc. I, 32. dem Priester Zacharias beigelegt. Daß damit die jüdische Tradition übereinstimmte, zeigt Targ. Jon. zu Jes. XI, 1.: Es wird der König hervorgehen aus den Söhnen Isais und der Gesalbte (מְשִׁיחָא) wird aus seinen Enkeln sich erheben. Erst später bildete sich unter den Juden die Vorstellung von einem doppelten Messias, dem Messias Sohn Davids und dem Messias Sohn Josephs oder Ephraims. Vgl. Schoettgen T. II. 359—366. Die Quelle, woraus sich diese Vorstellung ableitet, ist das christianisirende Buch Sohar, aus welchem sie dann zunächst überging in das Targ. zum Hohenl., wo bei Kap. IV, 5. VII, 3. zwei Erlöser Israels, der Messias Davids Sohn und der Messias Ephraims Sohn unterschieden werden. Die Beschaffenheit der ersten Quelle macht es wahrscheinlich, daß die Vorstellung aus einem Mißverstande neutestamentlicher Aussprüche, an welche sich das Buch Sohar genau anschließt, geflossen sei; denn im N. T. heißt Jesus nicht bloß der Sohn Davids, sondern auch der Sohn Josephs, Luc. III, 23. IV, 22. Joh. I, 46. VI, 42. und es wird ihm ein doppeltes Geschlechtsregister gegeben. Dadurch konnte dann ein Halbchrist, wie es Rabbi Schimeon, der Verfasser des Buchs Sohar, gewesen zu sein scheint, auf die Vorstellung von einem doppelten Messias verfallen. Bei den jüngern Rabbinen wurde dem Messias der Josephiden das Geschäft zugewiesen, die zehn Stämme zu versammeln, zu bekehren, sie dem Davidssohne zu unterwerfen und dann für die Sünden Jerobeams zu sterben [59]). Vergleichungs-

[59]) Bertholdt (§. 17.) stützt darauf die Vermuthung, daß die ganze Vorstellung von einem Messias, dem Josephiden, aus der samaritanischen Messiaslehre geflossen, von den Juden aber umgearbeitet worden sei; aber in der älteren samaritanischen Theologie ist von keinem Messias dem Josephiden die Rede, wie ihn die neueren Samaritaner kennen. Vgl. *I. Ch. Friedrich*, Discussionum de Christologia Samaritanorum liber. Lps. 1821. 8.

Digitized by Google

werth ist die in den judenchristlichen Testamenten der XII Patriarchen vorkommende Vorstellung von einem doppelten Messias, einem priesterlichen aus dem Stamme Levi, und einem königlichen aus dem Stamme Juda.

2) Geburt des Messias zu Bethlehem. Dies ist die Meinung des Volkes, Joh. VII, 41. 42., und der Schriftkundigen im Synedrio, Matth. II, 4—6., welche sie auf Micha V, 1. stützen. Auch Jonathan übersetzt diese Stelle: Aus dir, Bethlehem, geht mir hervor der Gesalbte (משיחא) um die Herrschaft auszuüben über Israel. Andere Juden glaubten dagegen, nach Joh. VII, 27., der Ort, wo der Messias werde geboren werden, sei ein Geheimniß.

3) Uebernatürliche Zeugung. Daß der Christ von einer Jungfrau müsse geboren werden, stützt Matth. I, 22. 23. auf die prophetische Stelle Jes. VII, 14., und Luc. I, 35. leitet die Benennung Sohn Gottes (*υἱὸς θεοῦ*) von einer unter Einwirkung des Gottesgeistes (*δύναμις ὑψίστου*) erfolgten wunderbaren Geburt Jesu ab. Die Vorstellung von Jungfrauensöhnen war zwar dem Alterthume nicht fremd[60]) und auch im Buche Sohar findet sich die Annahme, daß der Geist Gottes bei der Geburt frommer Männer sich mitwirkend erweise; gleicherweise deuten einige jüngere rabbinische Schriften eine ungewöhnliche Art der Geburt des Messias an, wenn sie aussagen, daß sein Same von einem andern Orte komme, als der der übrigen Menschen, daß er keinen Vater habe (vgl. *ἀπάτωρ* Hebr. VII, 3.), daß Gott das Fleisch des Messias erschaffen habe[61]): aber diese Zeugen sind durchgängig zu jung, um für die älteren Vorstellungen beweisen zu können. In den Targums und im Talmud ist nie von einer übernatürlichen Geburt des Messias die Rede (vgl. Schoettgen T. II. 421—423.); selbst in den Stellen Jes. VII, 14. Micha V, 3. deuten weder die Targumisten, noch auch die jüdischen Erklärer auf eine solche hin. Will man daher nicht mit den älteren Theologen argwöhnen, daß die Juden ihre alten Denkmäler da, wo sie Aeußerungen enthielten, welche für die Messianität Jesu benutzt werden konnten, ver-

60) Die gesammelten Stellen bei *Wetstein* in l. Matth. I, 21.
61) Die genaueren Nachweisungen bei Bertholdt §. 20. N. 1. 7.

Digitized by Google

fälscht haben, so muß man annehmen, daß die Vorstellung von einer übernatürlichen Geburt des Messias (welche auch Jesus selbst und die übrigen Apostel außer Matthäus — und dieser in einem kritisch verdächtigen Abschnitte — niemals erwähnen) unter den jüdischen Zeitgenossen Jesu fremd geblieben sei. Daher mag es auch erklärt werden, daß ein Theil der Judenchristen, die Ebioniten, festhaltend an den herrschenden jüdischen Vorstellungen, sich nicht überzeugen konnte, daß Jesus übernatürlich sei erzeugt worden, Euseb. H. eccl. III, 27. Orig. adv. Cels. V, 61. ed. de la Rue.

4) Manifestation des Messias und Anerkennung desselben. Das N. T. läßt Jesum schon als neugebornes Knäblein als den Christ anerkannt und verehrt werden, Luc. II, 8—20. von den Hirten zu Bethlehem; Matth. II, 2. von den morgenländischen Magiern. Diese Vorstellung scheint aus Jes. IX, 6. geflossen zu sein, wo dem Knaben, welcher geboren worden, die Herrschaft ertheilt wird, wenigstens findet hier das Targum Jonathan in dem Knaben den Messias. Daneben findet sich aber im Buche Sohar die Vorstellung von einer plötzlichen und glanzvollen Manifestation des Messias, bei welcher er als Mann sofort in voller Herrlichkeit hervortritt; der König Messias geht hervor aus dem Garten Eden und offenbart sich im Lande Galiläa. Vergleicht man damit Matth. XXIV, 23. Luc. XVII, 20., wo die eigentliche Parusie des Christ gleichfalls als eine unerwartete und plötzliche geschildert wird, so wird es wahrscheinlich, daß das Buch Sohar auch hier sich christliche Vorstellungen angeeignet habe.

5) Menschliche und übermenschliche Natur des Messias. Die Vorstellung von einem Göttlichen in dem Messias ist die durchgängig herrschende in der jüdischen Theologie und schon die Propheten fanden in der Person des idealen Herrschers etwas Uebermenschliches, Jes. IX, 5. 6. XI, 1—5. 10—12. Jer. XXIII, 6. Mal. III, 1. Dan. VII, 13. 14. Wenn das Targum zum Hohenl. VIII, 1. ihn als einen Bruder der Juden schildert, so bezieht sich dies nur auf die menschliche Natur, welche er bei der Incarnation annahm und es läßt sich dagegen eine Reihefolge jüdischer Traditionen aufführen, in denen dem Messias eine übermenschliche Würde beigelegt wird. Er wird über alle Menschen erhoben,

Digitized by Google

namentlich auch über die Stammväter; seine Würde übertrifft die der Engel, er ist Vorsteher und Leiter derselben; er ist größer als die ganze Welt (גָּדוֹל מִכֹּל הָעוֹלָם), Herr der ganzen Erde[62]). Allerdings spielt auch hier das zweideutige Buch Sohar eine große Rolle und die Vorstellung läßt sich nicht durch talmudische Auctoritäten bestätigen, doch möchten in gegenwärtigem Falle die Angaben dieses Buches nicht unbedingt verwerflich erscheinen, da sie mit den Vorstellungen der Propheten und des N. T. übereinstimmen und von gleichartigen rabbinischen Aeußerungen bestätigt werden.

6) Der Messias als Logos. Das N. T. setzt Joh. I, 1 — 14. den λόγος θεοῦ mit seiner Messiaslehre in Verbindung und betrachtet die Erscheinung des Christus als eine Incarnation des Logos Dabei entsteht die Frage, ob diese Zusammenschmelzung der Ideen aus jüdischen Quellen geflossen oder als etwas dem Johannes Eigenthümliches zu betrachten sei. Da die Apokryphen und Philo, welche die σοφία und den λόγος im göttlichen Wesen unterscheiden, die messianischen Erwartungen entweder gar nicht oder doch nur höchst unbestimmt und dunkel kennen, so kann aus ihnen eine Uebertragung der Prädicate vom Logos auf den Messias nicht abgeleitet werden. Die Targums reden zwar eben so häufig von einem Worte Gottes (מֵימְרָא דַיְיָ) als von dem Messias (מְשִׁיחָא), und man dürfte dabei wohl eine Verschmelzung beider Begriffe anzunehmen geneigt sein[63]); nur darf nicht übersehen werden, daß Wort Gottes bei den Targumisten in der Regel als bloße Umschreibung des Gottesnamens oder da gesetzt werde, wo im Texte ein einfacherer Gottesname steht. Von diesem Grundsatze aus wollen wir die wichtigsten der vermeintlichen Beweisstellen prüfen: a) 4 Mos. XXIII, 21. sagt Bileam von Israel: Jehova sein Gott ist mit ihm und der Posaunenhall des Königs ist unter ihm. Die drei Targums haben hier übereinstimmend für Jehova, nach ihrer Art, das Wort Jehova's; bei dem paralleten

[62]) Die Beweise dafür aus jüdischen Schriften gibt Bertholdt §. 22. N. 4 — 8.

[63]) Daß sie wirklich Statt gefunden habe, sucht Bertholdt §. 24. an einer Reihe targumischer Stellen zu zeigen; de Wette dagegen läugnet es (§. 200.).

Digitized by Google

König aber denkt Pseudo-Jonathan an den Messias und übersetzt: der Ruf des Königs Messias (מַלְכָּא מְשִׁיחָא). Dies kann aber nicht beweisen, daß er den Messias und das Wort Gottes für eins gehalten habe, vielmehr scheint es, als habe er das Subject des zweiten Gliedes (מֵלֶךְ) als ein von dem ersten verschiedenes fassen und den Gedanken ausdrücken wollen: Jehova selbst und sein Stellvertreter, der Messias, sind dem Volke schützend nahe. b) Psalm CX, 1. Hier setzt das Targ. für „Jehova sprach zu meinem Herrn" Jehova sprach mit seinem Worte, (אֲמַר יְיָ בְּמֵימְרֵיהּ). Bertholdt findet in dem Worte den Messias; aber diese Formel kommt häufig bei diesem Paraphrasten vor und soll nur die Vorstellung des Sprechens noch stärker hervorheben. c) 1 Mos. XLIX, 18. gibt das Targ. Jerusch. zu den Worten im Segen Jacobs „auf deine Hülfe hoffe ich Jehova" folgende Umschreibung: Unser Vater Jacob sagt: ich hoffe nicht auf die Erlösung Gideons, welche zeitlich ist, noch auf die Erlösung Simsons, welche zeitlich ist (V. 17. 19.), sondern auf die Erlösung, welche du durch dein Wort verheißen hast, daß sie deinem Volke, den Söhnen Israels, zu Theil werde, auf diese Erlösung hoffet meine Seele. Bertholdt faßt diese Stelle von einer ewigen Erlösung, welche durch das Wort Gottes dem Volke zu Theil werden solle, und verbindet: auf die Erlösung durch dein Wort (deinen Logos, den Messias), welche du verheißen hast. Aber die natürliche Ordnung fordert die Worte welche du durch dein Wort verheißen hast zu verbinden, und dann bezeichnet das Wort Jehova's (wie דְּבַר יְהוָה) eben nur seine Verheißungen. — Nur im Buche Sohar läßt sich eine solche Verwechselung nachweisen, die aber wegen der Unsicherheit dieser Quelle nicht als Beweis gebraucht werden kann. Es bleibt also nichts übrig, als jene Uebertragung der Ideen vom Logos auf den Messiasbegriff dem Johannes als Eigenthümlichkeit zu überlassen.

7) Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Messias. Das N. T. läßt Jesum mit dem Geiste Gottes erfüllt und dadurch für den Messias erklärt werden, Joh. I, 32. 33. — eine Vorstellung, die schon in der prophetischen Weissagung Jes. XI, 1. 2. deutlich gegeben war. Die Haupt-

Digitized by Google

stelle hierfür ist enthalten im Targ. Jonath. zu Jes. XLII, 1.: Siehe mein Knecht der Messias, über welchen ich meinen heiligen Geist ausgieße.

8) Präexistenz des Messias. Wenn es sich erweisen ließe, daß unter dem מֵימְרָא דַיְיָ der Messias zu verstehen sei[64]), so fände sich von dem von Anbeginn der Welt durch alle Perioden der jüdischen Geschichte hindurch wirksamen Worte Gottes, wie die Targums es darstellen, die Vorstellung von einer Wirksamkeit des Messias vor seiner Geburt oder von einer persönlichen Präexistenz desselben; da wir aber (vgl. Nr. 6.) keinen entscheidenden Grund für die Identität dieses Wortes Gottes und des Messias auffinden können, so müssen wir auch diese Folgerung aufgeben. Die Stellen bei de Wette sind theils aus dem Buche Sohar, theils aus jüngeren Rabbinen, also ohne Beweiskraft. Wenn nun Jesus selbst Joh. VIII, 58. sich auf seine Präexistenz als Messias beruft, so scheint die Befremdung und der Unwille, welchen die Juden V. 59. bei diesen Aeußerungen verrathen, darauf hinzudeuten, daß ihnen diese Idee ganz neu und fremd erscheine.

§. 130.

Werk und Geschäfte des Messias.

Die Zeitgenossen Jesu legten dem Messias folgende Geschäfte und Verrichtungen bei:

1) Die Befreiung der Juden von ihren Feinden, σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν, Luc. I, 71., λύτρωσιν Kap. II, 38. Daher heißt er selbst σωτήρ, Kap. II, 10. 30. Damit stimmt die jüdische Tradition in den Targums, der Kabbala und den rabbinischen Schriften eben so genau als früher die Propheten überein (vgl. Schoettgen T. II. 639—641.). Besonders aber erwartete man, daß er das alte davidische Reich (τὴν βασιλείαν τοῦ Ἰσραήλ) wiederherstellen (ἀποκαθιστάνειν) werde, Apg. I, 6. vgl. 4 Esra XII, 34. XIII, 33 ff. Aehnliche Stellen aus der talmudischen und kabbalistischen Tradition, welche sich dafür vornämlich auf Amos IX, 11. stützt, s. bei Schoettgen T. II. 110. 211.

64) Wie Schoettgen T. II, 438—472. und zum Theil auch Berthold §. 25. behaupten.

Digitized by Google

2) Durchgreifende religiös-sittliche Reformation des Judenthums. Der Messias wird nämlich a) der Religionsübung ihr volles Ansehn und ihre volle Sicherheit wieder verschaffen. Nicht bloß die Israeliten werden dann ohne Furcht Gott in aller Heiligkeit und Gerechtigkeit dienen können, Luc. I, 74.; sondern diese vollkommnere Verehrung Gottes wird sich auch über die Ausländer ausdehnen, der Messias wird ein φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν sein, Luc. II, 32. Joseph Samiga, Verfasser des Buches מְקֹרָא קֹדֶשׁ, sagt: Die Hauptsache bei der Ankunft des Messias ist, daß alle Völker den Namen Jehova's anrufen und einmüthig ihm dienen — denn alle sind ein Werk seiner Hände! — Eine Reihe ähnlicher Aeußerungen über die Bekehrung der Heiden aus älteren Schriften bei Schoettgen T. II. 624—631. b) Er wird die Sitten reinigen. Eine Reinigung der Sitten wird durchgängig bei den Propheten in die messianische Zeit verlegt, Jes. XI, 9. Jer. III, 17. Zach. XIII, 2. Zeph. III, 11—13.; dieselbe Vorstellung findet sich auch bei den Zeitgenossen Jesu, Matth. III, 12.: der Messias wird die Tenne reinigen (διακαθαρεῖ τὴν ἄλωνα) und Gute und Böse (gutes Korn und Spreu) sondern. Vgl. Schoettgen II. 217. c) Er wird das Gesetz selbst reformiren und zu seiner eigentlichen Vollendung bringen, Matth. V, 17. Aehnlich im Midrasch zum Hohenl. II, 3.: „In den Tagen des Messias wird ein großes Ereigniß für die Welt eintreten, das Gesetz wird alsdann zu einer neuen Gestalt verändert werden und wird sich erneuern für Israel; auch das Targ. Jonath. zu Jes. XII, 3. redet von einer neuen Lehre (אוֹלְפָן חַדְתָּ) in der messianischen Zeit; andere rabbinische Stellen s. bei Bertholdt §. 31. Nr. 3. Daß alsdann auch die alten theokratischen Symbole, namentlich Opfer und Feste, aufhören werden (vgl. Jer. III, 16. 17.), zeigt Schoettgen T. II. 611—615.

3) Die Bewirkung der göttlichen Sündenvergebung oder der königlichen Amnestie. Daß diese noch vor dem Auftreten Jesu von einzelnen frommen Israeliten durch den Messias gehofft wurde, bezeugen Matth. I, 21. Luc. I, 77. Auch hatten schon die Propheten in der messianischen Zeit eine Reinigung des Volkes von der Sünde gelehrt, Ezech. XXXVI, 25. XXXVII, 23. Zach. XIII, 1., von Verzei-

Digitized by Google

hung und Sühnung derselben, Micha VII, 19. Dan. IX, 24., namentlich Aufhebung der Sündenstrafen, Zeph. III, 15. Die Stelle von dem versöhnenden Knechte Gottes, Jes. LIII, 11. deutete daher der Targumist auf den Messias; auf ihn wurde auch Ezech. XXXVI, 25. bezogen. Vgl. Schoettgen T. II. 104, 59. u. p. 206. Aeußerst schwierig ist es aber, die Art zu bestimmen, wie die Bewerkstelligung der Versöhnung durch den Messias erfolgen werde. Die Propheten setzen durchgängig die messianische Versöhnung mit der wirklichen Besserung des Volkes in Verbindung, so als ob jene eine Folge von dieser sei; im N. T. wird dagegen die Versöhnung in Zusammenhang gebracht mit dem Tode des Messias, als ob sie zunächst eine Wirkung seiner freiwilligen Aufopferung gewesen sei. Dagegen gibt das N. T. auch deutlich genug zu verstehen, daß dies keineswegs herrschende Volksmeinung gewesen sei; die Joh. XII, 34. redend eingeführten Juden wissen nichts von einem Tode des Messias, sondern denken sich denselben als einen ewig Lebenden; den Aposteln gereicht es zum Anstoße und Aergerniß, wenn Jesus von seinem Tode spricht, denn da sie ihn für den Messias halten, so können sie sich nicht an den Gedanken gewöhnen, daß er sterben werde. Um die Behauptung, daß die Vorstellung von einer Versöhnung durch den Tod des Messias überhaupt nicht in die ältere jüdische Messiaslehre gehöre[65]), begründen zu können, ist es nöthig, die Stellen in den älteren jüdischen Schriften, welche von dem Tode des Messias reden, genauer zu betrachten. Am wichtigsten ist das Targ. Jon. zu Jes. LII, 13 — LIII. Der Targumist erklärt dort den Knecht Gottes von dem Messias, wenn er Kap. LII, 13. sagt: „siehe, mein Knecht der Messias wird glücklich sein"; aber zugleich sucht er die Stellen, welche von der Niedrigkeit und den Leiden des Knechtes Gottes handeln, umzudeuten. So Kap. LIII, 2. „er hatte keine Gestalt und keine Schöne" Targ.: „er hatte keine gewöhnliche Gestalt und seine Majestät war nicht die eines Privatmannes, sondern seine Schöne war die Schöne der Heiligkeit." V. 3. im Hebr.: „er war der verachtetste und niedrigste der Menschen." Targ.: „er

[65]) Vgl. *de Wette*, Comment. de morte Jesu Christi expiatoria. Berol. 1813. 4.

Digitized by Google

wird zwar verachtet werden, aber er wird den Ruhm aller Könige hinwegnehmen". Ebenso verfährt dieses Targum auch, wo von den Schmerzen und Leiden des Messias die Rede ist; so V. 4. Hebr.: „Fürwahr er trug unsere Krankheiten und unsere Wunden nahm er auf sich". Targ.: „er legt Fürbitte ein für unsere Sünden und unsere Missethaten werden um seinetwillen verziehen". Heißt es dann im Hebr.: „wir hielten ihn für den, welcher von Gott geschlagen und getroffen worden"; so bezieht das Targum diese Worte auf das Volk und übersetzt: „wir wurden für Verwundete und von Gott Getroffene geachtet". Noch freier V. 5. im Hebr.: „er ist verwundet worden wegen unserer Sünden ꝛc." Targum: „er wird das Heiligthum erbauen, das entweiht worden wegen unserer Sünden". V. 7. Hebr.: „Er öffnete seinen Mund nicht, wie das Schaf, welches zur Schlachtbank geführt wird." Targum: „die Mächtigen der Völker wird er wie ein Lamm der Schlachtbank übergeben und wie ein Schaf, welches verstummet vor seinem Scheerer". Auf diese freie Art geht es das ganze Kap. hindurch. Auch V. 12. wird der Targumist diesen Grundsätzen nicht untreu, wenn er übersetzt: „die Beute wird er theilen, weil er sein Leben dem Tode Preis gegeben und die Uebertreter dem Gesetze unterworfen hat". Denn damit will er nur ausdrücken, daß der Messias mit Recht den Lohn des Sieges trage, weil er im Kriege sein Leben auf eine heldenmüthige Art der Todesgefahr ausgesetzt und so durch seine Tapferkeit die Feinde dem Gesetze unterjocht habe. Sicher läßt sich also in diesem Targum die Vorstellung von einem durch seinen Tod versöhnenden Messias gewiß nicht nachweisen. Die zahlreichen Stellen von einem Leiden und Sterben des Messias im Buche Sohar und bei den Rabbinen beziehen sich fast alle auf den Messias Ben Joseph, welcher durch sein Leiden die Sünden der zehn Stämme (die Sünde Jerobeams) versöhnt, und können nach dem, was §. 129. Nr. 1. von jenem Messias bewiesen wurde, nicht weiter in Betracht kommen. So bliebe nun bloß die einzige Stelle Joh. I, 29. 36. noch übrig, wo der Täufer Jesum mit einem Lamme vergleicht, welches die Sünden der Welt aufhebt oder auf sich nimmt. Dürfte man hier den Vergleichungspunct in der Aufopferung des Lammes suchen „der Messias opfere sich ebenso für die

Digitized by Google

Sünden der Menschen auf, er versöhne sie ebenso durch seinen Tod, wie das zum Opfer dargebrachte Lamm[a]; so müßte man wenigstens dem Täufer die Vorstellung von einem leidenden Messias beilegen; allein die zur Begründung dieser Auffassung wesentlich nothwendige Voraussetzung, daß das Opfer eines Lammes versöhnende Kraft gehabt habe, läßt sich aus dem levitischen Gesetze, welches nur Böcke als Sühnopfer darzubringen gebietet, nicht sicher beweisen. Der Vergleichungspunct liegt vielmehr in der Sanftmuth und Duldsamkeit des Lammes. Geduldig wie ein Lamm, will der Täufer sagen, wird er die Sünden der Menschen tragen, den Frevel, welcher an ihm begangen wird, nicht ahnden.

4) Auferweckung der Todten. Die Lehre Jesu, daß die Todten auf das Gebot des Messias wieder aus den Gräbern hervorgehen würden, Joh. V, 28. 29., findet sich auch bei den Juden. Jedoch unterscheidet man von der allgemeinen eine erste Auferstehung, תְּחִיַּת צַדִּיקִים, ἡ ἀνάστασις τῶν δικαίων genannt, welche nur die Juden umfaßt und allein mit der ersten Erscheinung des Messias zusammen fällt, 1 Cor. XV, 22. 23. Offenb. XX, 4. 5. II, 11. Vgl. Schoettgen I. I. I. 662. — Die christliche Vorstellung von einer Höllenfahrt des Messias, welche man auf Eph. IV, 9. 1 Petr. III, 18. 19. stützte, läßt sich in den jüdischen Denkmälern, welche wir jetzt noch besitzen, nicht nachweisen; denn die Hauptstelle aus Bereschith Rabba, einem alten allegorischen Commentar, steht jetzt nicht mehr in demselben, sondern ist aus einem Citate des Raimundus Martini, pugio fidei adv. Judaeos entlehnt, daher Schoettgen II. 564. ihre Aechtheit in Zweifel zieht.

5) Besiegung des Satans. Das N. T. läßt durch den Messias die Macht der Dämonen überwältigt, die Herrschaft Satans gestürzt und den Satan selbst gebunden in den Abgrund geworfen werden, Offenb. XX, 2. 3. 1 Cor. XV, 24. 25. Gleiches erwarten die jüdischen Schriften vom Messias. Nach Pesikta in Jalkut Schimoni II. fol. 56. fragt Satan Gott: wer jenes Licht sei, das sich unter seinem Throne verberge? Gott erwiedert: das sei der, welcher ihn stürzen und sein Angesicht beschämen werde. Satan wünscht nun jenes Licht zu sehen und da ihm dies gestattet wird, erschrickt er und

Digitized by Google

erkennt den Messias, welcher ihn und alle Heiden in die Hölle (גֵּיהִנֹּם) stürzen werde. Jalkut chadasch fol. 151.: Wenn der Messias kommt, so wird er die Macht des Sammael[66]) vertilgen. Die Herrschaft Sammaels erstreckt sich aber bloß über die Heiden (אוּמוֹת, τὰ ἔθνη), weshalb er κοσμοκράτωρ (קְתְמוֹקְרָטוֹר) Eph. VI, 12., und Joh. XIV, 30. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου genannt wird (vgl. Buxtorf Lexic. chald. etc. p. 3006 f.); über die Juden ist ihm jedoch keine Macht gegeben. Nach R. Menachem Comm. in Gen. fol. 141. spricht Sammael: Herr der Welt! über alle Völker hast du mir die Herrschaft gegeben, doch über Israel hast du mir keine Herrschaft gegeben. Vajikra Rabba fol. 151. sagt Gott: ich habe dir, dem Kosmokrator, keine Gewalt über dieses Volk (die Israeliten) eingeräumt. Demnach scheint jener Sieg des Messias über Satan in Zusammenhang zu stehen mit der messianischen Heidenbekehrung, mit welcher auch die Macht des Satans, seine Herrschaft über die Heiden aufhören müßte; denn diese besitzt er nur vermöge der Abgötterei, durch welche sich die Heiden freiwillig seiner Verehrung überlassen, Bar. IV, 7. Ps. XCV, 5. (nach den LXX).

§. 131.

Das messianische Reich.

Das N. T. nennt die von Jesu gestiftete Anstalt gewöhnlich das Himmelreich, βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth. III, 2. u. die Exkl.); in den jüdischen Schriften aber bedeutet מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם die jüdische Religionsverfassung überhaupt als Theokratie betrachtet (vgl. Schoettgen T. I. p. 1148 — 1150.), vom Messiasreiche kommt die Formel nicht ausdrücklich vor und auch im Targ. Micha IV, 7., worauf sich Schöttgen und Bertholdt berufen, steht, wenigstens in Polygl. Lond., vom Messiasreiche מַלְכוּתָא דְיְיָ, regnum *Jehovae*. Doch heißt im N. T. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν nichts anders als

[66]) סַמָּאֵל ist bei den spätern Juden Name des Hauptes der bösen Geister (רֹאשׁ כָּל־הַשְּׂטָנִים). Sein Name (von סָמָא blind sein) bedeutet den Gott der Blindheit, des Dunkels, der Unwissenheit oder Verblendung. Vgl. 2 Cor. IV, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων. Vergl. Buxtorf Lexic. chald. etc. p. 1495.

Digitized by Google

ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ und beide Formeln stehen promiscue, Marc. I, 14. vgl. Matth. IV, 17.; denn שָׁמַיִם ist bei den Juden ein Euphemismus für אֱלֹהִים, wie wir sagen: der Himmel hat mir geholfen, statt: Gott hat mir geholfen. — Der Name Messiasreich (ἡ βασιλεία τοῦ χριστοῦ) findet sich dagegen nicht nur im N. T., z. B. Matth. XX, 21., sondern auch in den Targums, z. B. Targ. Jonath. zu Jes. LIII, 10. מַלכוּת דְמְשִׁיחָא. Das Glück des vom Messias gegründeten Reiches wird im N. T. unter dem Bilde eines Gastmahls geschildert, Matth. VIII, 11. Luc. XIII, 28. 29., grade wie in den jüdischen Schriften (vgl. Schoettgen zu Matth. VIII, 11.). Vajikra Rabba fol. 146.: Gott bereitet eine Mahlzeit (ἄριστον) für seine gerechten Knechte in der zukünftigen d. i. messianischen Zeit. Doch werden nur die frommen Israeliten Theil daran nehmen, die Gottlosen aber ausgeschlossen sein, Mischna, Tractat. Sanhedr. bei Surenhusius T. IV. S. 259. Die Heiden wird der Messias unterjochen, er wird Herrscher sein über die Könige der Erde, ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, Offenb. I, 5. vgl. Ps. LXXXIX, 28.; Targ. zu Jes. X, 27.: die Völker werden zerschmettert werden vor dem Messias; so auch Ps. II, 11. vgl. Schoettgen II. 641. In Folge dieser Herrschaft wird alle Abgötterei abgeschafft werden, Schoettgen II. 641. §. 48. Sonach werden auch die frommen Heiden, welche Israel nicht bedrückt haben, Antheil am Messiasreiche erlangen, aber darin den Juden untergeben sein, Schoettgen II. 624. §. 27. Letzteres wird jedoch bisweilen geistiger verstanden von der Unterwerfung unter das Gesetz Israels, Schoettgen II. 627. §. 31., ganz auf dieselbe Weise, wie die Stellen des N. T. zu fassen sind, nach welchen die Christen zur Herrschaft gelangen sollen über die Heiden. Das Einschreiben in das Buch des Lebens, welches die Bürger des messianischen Reiches umfaßt, hat die Offenb. III, 5. XVII, 8. aus dem messianischen Ausspruche Daniels XII, 1. entlehnt, den die älteren jüdischen Denkmäler gleichfalls vom messianischen Reiche deuten. Das Zeichen, wodurch Offenb. VII, 3—4. die messianischen Mitbürger unterschieden werden, ist aus Ezech. IX, 4. entnommen (4 Esra II, 38. werden so die Theilnehmer am Mahle des Messias gezeichnet), nur daß

Digitized by Google

die Juden hier an das Zeichen der Beschneidung, die Offenb. aber an das des Kreuzes dachten.

Das messianische Reich wird von den meisten Juden als eine bloß temporäre Anstalt, von einigen aber auch als ewig gedacht. Die erstern, mit welchen das N. T. übereinstimmt, 1 Cor. XV, 23—25. Offenb. XX, 4. 5., nehmen meistens als Dauer desselben 1000 Jahre an, was sie mathematisch beweisen; die messianische Zeit werde ein Tag Jehova's genannt, Jes. LXIII, 4.; ein Tag aber sei bei Jehova = 1000 Jahre, Ps. XC, 4.; folglich müsse die messianische Zeit auch = 1000 Jahre sein. 4 Esra VII, 28. wird die Dauer des messianischen Reiches auf 400 Jahre gesetzt, vielleicht mit Berücksichtigung des Aufenthaltes der Hebräer in Aegypten. Bei den meisten Juden fällt übrigens das Ende des messianischen Reiches mit dem Weltende zusammen; Schoettgen de Messia L. VII, c. 1, 49. Nach Ablauf des tausendjährigen Reiches wird Satan nochmals befreit und facht den Krieg mit Gog und Magog an, Offenb. XX, 7. 8., den auch die Targums zu Num. XI, 26. erwähnen, nur daß ihn das Targ. Jonath. vor die Auferstehung, also vor das Eintreten der messianischen Zeit setzt, wornach auch die unbestimmten Ausdrücke des Targ. Jerusch. zu erklären sind (vgl. Bertholdt §. 40. N. 3.). Satan aber wird durch die göttliche Kraft überwältigt und auf ewig verstoßen, Offenb. XX, 9. 10. vgl. Bertholdt §. 41. N. 3., und dann erst erfolgt die allgemeine Auferstehung, Offenb. XX, 12. 13. In den jüdischen Schriften wird zwar die Auferstehung der Juden als eine frühere unterschieden, aber an einer allgemeinen zweifeln mehrere Rabbinen. Mit dieser Auferstehung ist nach Offenb. XX, 12. das große Weltgericht (יוֹם הַדִּין הַגָּדוֹל) verbunden, welches auch die jüdische Tradition nach der Auferstehung der Todten (תְּחִיַּת הַמֵּתִים) setzet, aber nur über die Heiden sich erstrecken läßt. Wenn in den jüdischen Schriften als Todtenerwecker und Weltrichter bald Gott, bald der Messias genannt wird, so ist dies ebenso zu erklären, wie im A. T. die Verwechselung von Jehova mit dem Engel Jehova's. Der Messias ist das Werkzeug, durch welches Gott handelt, nun läßt man Gott bald unmittelbar, bald mittelbar durch sein Werkzeug thätig sein, ohne beide Arten der Wirksamkeit genau

Digitized by Google

zu unterscheiden. Die Lehre von einem Welt-Ende (τέλος) 1 Kor. XV, 24. kennt auch der Talmud, welcher die Weltdauer auf 6000 Jahre setzt (vgl. Bertholdt §. 43, 3.), und ein Untergang der Welt im Feuer, wie ihn 2 Petri III, 7—12. annimmt, läßt sich in wenigen unsicheren Spuren auch in jüdischen Schriften nachweisen, die von der Vorstellung ausgehen, daß die Menschen, da sie das erste Mal durch eine Wasserfluth vertilgt wurden, das zweite Mal durch eine Feuerfluth würden verzehrt werden. Vgl. Schoettgen zu 2 Petri III, 6. 7. Auf das Welt-Ende folgt erst das vollständige Ideal der besten Zeit, ein neuer Himmel und eine neue Erde, Offenb. XXI, 1., welche alle Erzeugnisse in wunderbarer Herrlichkeit hervorbringen. Nachdem der Messias gestorben, wird Gott die Welt erneuern und auch den Ort der Gehenna wird er reinigen und heiligen„ Emek Hammelech fol. 121. — also eine ἀποκατάστασις πάντων, Apg. III, 21. Alles kehrt dann wieder zurück in den ursprünglichen Zustand (παλιγγενεσία Matth. XIX, 28.), in welchem es sich bei der Schöpfung des ersten Menschen befand. Zu dieser Zeit wird alle Creatur wieder wie im Anfange zum Guten zurückkehren, zur Vollkommenheit und Lauterkeit, so wie sie beschaffen war zur Zeit des ersten Menschen vor der Sünde, R. Bechai in Schilchan Orba fol. 9. Sowie ferner Offenb. XXI, 2. ein neues idealisches Jerusalem (Ἱερουσαλὴμ καινή) vom Himmel auf die Erde herabkommen läßt, grade so kennen die jüdischen Schriften nicht nur ein von dem irdischen verschiedenes himmlisches Jerusalem (יְרוּשָׁלַם שֶׁל מַעְלָה), sondern lassen dasselbe auch in den messianischen Zeiten vom Himmel auf die Erde herabkommen (vgl. die Stellen bei Bertholdt §. 46.). Von der Seligkeit, welche alsdann die Frommen genießen, bleiben die Gottlosen ausgeschlossen; sie müssen an der Thür des Paradieses stehen bleiben und dürfen nur von fern das Glück der Frommen schauen, sagt R. Akiva in den אוֹתִיּוֹת fol. 18., bis sie endlich in die Hölle zu ewigen Strafen hinabgestoßen werden. Diesen Strafen, מוֹתָא תִנְיָנָא, der zweite Tod genannt (Targ. Jerusch. in Deut. XXXIII, 6. vgl. Offb. II, 11. XX, 14.), wird das ewige Leben חַיֵּי עָלְמָא oder die ewige Seligkeit der Frommen entgegengesetzt, Targ. in Ps. XLIX, 10.

Digitized by Google

Dies sind die Grundzüge des Bildes, unter welchen sich die Juden zu Christi Zeiten die von den Propheten geweissagte Erneuerung des göttlichen Reiches vergegenwärtigten. Von diesen Vorstellungen hatte daher Jesus auszugehen, als er in der Absicht unter seinem Volke auftrat, den religiösen Hoffnungen desselben eine neue Richtung und einen geistigern Gehalt zu geben. Denn nur auf diesem Wege war es möglich, die reinere Gotteserkenntniß, welche sich bei diesem Volke von Alters her durch eine Reihenfolge vorbereitender Offenbarungen erhalten hatte, auch den übrigen Völkern der Erde zugänglich zu machen. Wie aber Jesus, um diesen Zweck zu erreichen, die Religionslehren auffaßte und die religiösen Hoffnungen läuterte, — das muß der zweite Theil unserer Darstellung lehren.

Guß und Druck von Friedrich Ries in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google